EBERHARD - KARLS - UNIVERSITÄT - TÜBINGEN

KATHOLISCH - THEOLOGISCHE - FAKULTÄT

LOSENO : LA VIE

DE LA LOGIQUE DE L'EXISTENCE NEGRO-AFRICAINE A L'APPEL DU MYSTERE CHRETIEN

POUR UNE EXPLOITATION THEOLOGIQUE DU CONCEPT TETELA "VIE"

DIRECTEUR: PROF. DR. W. KASPER

THESE PRESENTEE EN VUE
DE L'OBTENTION DU GRADE
DE DOCTEUR EN THEOLOGIE

PAR

THARCISE ONEMA NDJATE

TÜBINGEN

1986

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543904_0017

EBERHARD - KARLS - UNIVERSITÄT - TÜBINGEN

KATHOLISCH - THEOLOGISCHE - FAKULTÄT

LOSENO : LA VIE

DE LA LOGIQUE DE L'EXISTENCE NEGRO-AFRICAINE A L'APPEL DU MYSTERE CHRETIEN

POUR UNE EXPLOITATION THEOLOGIQUE DU CONCEPT TETELA "VIE"

DIRECTEUR: PROF. DR. W. KASPER

THESE PRESENTEE EN VUE
DE L'OBTENTION DU GRADE
DE DOCTEUR EN THEOLOGIE

PAR

THARCISE ONEMA NDJATE

TÜBINGEN

1984

Rigorosum:	*6. Février 1986*
	24. Juin 1968
Doyen:	*Prof. Dr. J. Köhler*
Premier lecteur:	*Prof. Dr. W. Kasper*
Deuxième lecteur:	*Prof. Dr. D. Mieth*
Troisième lecteur:	*Prof. Dr. Th. Hanf (Freiburg)*

DEDICACE

A

Ma Mère
Henriette MBUTSHI

Mes Soeurs
Emma ESHIMU
Madeleine AKATSHI

Puisque vous avez été baptisées
dans le sang du Christ,
Puissiez-vous reposer dans sa
"Paix salutaire".
La Croix vous a sauvées!

AVANT-PROPOS

La réalisation de ce travail n'a été possible que grâce à un effort conjugué de plusieurs personnes. Aussi ne manquerons-nous pas de témoigner de notre reconnaissance à l'égard de tous ceux qui, de près ou de loin, nous ont apporté leur concours.

Nos remerciements s'adressent en tout premier lieu à Mr. le Professeur Dr. Walter KASPER, qui a bien voulu accepter de diriger ce travail malgré ses multiples occupations. Sa grande sollicitude et ses sages conseils ont servi à donner à notre réflexion son poids et sa consistance actuels.

Nous remercions également Mr. le Professeur Dr. Theodor HANF, qui a bien voulu mettre sa grande expérience africaine à notre disposition sur la partie de notre travail concernant l'Anthropologie négro-africaine.

De manière toute particulière, nous disons sincèrement merci à l'Institut de Missiologie d'Aix-la-Chapelle (Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. - Aachen) et au Diocèse de Rottenburg, qui ont bien voulu se charger de nous assister de toute l'aide matérielle dont nous avions besoin pour mener nos études jusqu'au bout.

A toute ma famille: parents, frères et soeurs; à tous mes amis et connaissances; à tous mes bienfaiteurs et à tous ceux qui nous ont aidé de l'une ou de l'autre façon à réaliser cet essai, nous disons de tout coeur: merci! Ce travail est aussi le vôtre.

-.-.-.-.-.-.-.-.-

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS II
TABLE DES MATIERES III
SIGLES XIV
CARTES XV
INTRODUCTION GENERALE XIX

PREMIERE PARTIE

UNE THEOLOGIE EN DEVENIR 1

INTRODUCTION 2

Chapitre I: L'évangélisation de l'Afrique . . . 5

I. La périodisation de la Mission en Afrique . . 5
I.1. L'Eglise Primitive d'Afrique . . . 6
I.1.1. Le site géographique . . . 6
A. La Cyrénaïque 7
B. L'Afrique et la Numidie . . 7
C. Les Maurétanies . . . 8
I.1.2. La romanisation de l'Afrique . . 9
I.1.3. L'Afrique chrétienne . . . 11
I.2. La Mission africaine des Temps Modernes . 13
I.2.1. L'Evangile et le glaive . . . 14
I.2.2. L'action missionnaire sur le terrain . 17
A. L'annonce de l'Evangile . . 18
B. Le culte et les sacrements . . 18
C. La pratique de la vie chrétienne . 19

1.3. La Mission contemporaine en Afrique . . 24
1.3.1. Le rôle de la Papauté . . . 25
1.3.2. La mobilisation de la base . . 28
a. Le surgissement des Oeuvres missionnaires 29
b. Les Instituts de missiologie . 30
1.3.3. La pratique missionnaire sur le terrain 31
A. Action positive . . . 31
1° L'enseignement . . . 32
2° L'action charitable et protectrice 33
3° La création d'espaces nouveaux 35
B. Aspect négatif 36
1° Violation de la personnalité africaine 36
2° Collaboration "Mission-Colonisation" 38
a. Un malaise grave . . 42
b. Une situation amphibie . 45
2. Corollaire: Le catholicisme du XIXe siècle . . 51
2.1. Une mentalité d'assiégés 51
2.2. L'établissement d'une nouvelle société . . 53
Conclusion: L'enseignement de l'histoire 58

Chapitre II: La Théologie africaine, rétrospection et actualité . 61
1. Origine de la Théologie africaine . . . 63
1.1. Christianiser ou évangéliser . . . 63
1.2. Christianisme et langage africain . . 65
2. Genèse de l'expression "Théologie africaine" . 68
2.1. "Des prêtres noirs s'interrogent" . . 68
2.2. Le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs 70
2.3. Le "Débat sur la théologie africaine" . 70
3. Objet de la Théologie africaine . . . 73
3.1. L'étude des sources chrétiennes . . 73

3.1.1. Lecture africaine de la Bible . . . 74
3.1.2. Fidélité à la Tradition 77
a. Nécessité de l'herméneutique biblique . 77
b. Erreur de procédure 78
c. L'Occident et sa métaphysique . . 80
1° Reproche 80
2° Importance de la métaphysique . . 81

3.2. L'étude du milieu africain 84
3.2.1. But et finalité 86
3.2.2. Objet 86
a. Les religions africaines . . . 87
b. Les Eglises africaines indépendantes . 88
c. Les réalités socio-culturelles africaines 90

4. Les principaux courants de la théologie africaine . . 92
4.1. La théologie de l'adaptation ou des pierres d'attente 93
a. Origine 93
b. Force et faiblesse de l'adaptation . . . 95
1° Sa force 95
2° Sa faiblesse 95

4.2. La théologie de l'inculturation . . . 96
a. But 97
b. Fidélité à la communion ecclésiale . . . 98

4.3. La Black Theology sud-africaine . . . 100
a. Les caractéristiques 101
1° Une théologie de la négation . . . 101
2° Une théologie de l'affirmation . . . 101
3° Une théologie de la libération . . . 102
b. Les grandes orientations de la théologie noire sud-africaine 103
1° La Black Theology proprement dite . . 103
2° La théologie africaine 103
3° La théologie des religions africaines . . 104
4° Les Eglises africaines indépendantes . . 104

c. Une approche critique 105
1° Définition de la race . . . 105
2° Race et racisme 106

Conclusion 107

1° Un dialogue des partenaires égaux 108
2° Une théologie engagée 109

Conclusion générale: Un langage relatif 111

1° Distance historique et distance culturelle 111
2° Expression africaine de la foi . . . 113

DEUXIEME PARTIE

LA RECHERCHE DE LANGAGES NOUVEAUX

Introduction: Dynamisme et vitalité de la culture négro-africaine 116

CHAPITRE III: L'ANTHROPOLOGIE NEGRO-AFRICAINE (L'EXEMPLE TETELA) 119

Introduction 119

1. Géographie humaine 121
1.1. Mouvement migratoire . . . 121
1.2. Langue et généalogie . . . 122
a. La langue 123
b. La généalogie 123
1.3. Stratification sociale . . . 124

1.4. La vie quotidienne 125
1.4.1. Le ménage 125
a. Le mariage . . . 126
b. La procréation . . . 126
c. Le divorce . . . 127
d. La succession . . . 127
e. Les relations au sein de la famille 127

1.4.2. Principales activités . . . 128

2. La phénoménologie de l'Homme-Personne chez les Tetela . . 132
2.1. Les situations privilégiées 134
2.1.1. Naissance et imposition de nom . . . 134
a. Diotoelo: la naissance 135
1° Diemi: la grossesse 135
2° Diwutshi: l'accouchement 136
3° Divula: la réclusion post-natale . . 138
b. Lokombo: imposition de nom 141
1° La force du nom 141
2° Le nom, principe d'individuation . . 142

2.1.2. Heemo (lotatshi, otando): La maladie . . . 144
a. La maladie et l'unité sociale . . . 144
b. Le rôle de Wetshi (féticheur, guérisseur). . 145
c. L'agonie 146
d. Le testament 146
e. Quelques considérations 147

2.1.3. Nyoy: La mort 149
a. La toilette et l'exposition du cadavre . . 150
b. L'enterrement 151
c. Les causes de la mort 153
1° Les causes naturelles 153
2° Les causes humaines 154

CENT. LOVANIUM BIBL.

d. Sens et signification de la mort . . 155
1° Un malheur 156
2° Un départ 157
3° Une séparation 158
4° Un passage 159
5° Une continuité 160

2.2. Les composantes de l'être humain . . 163
2.2.1. Les composantes matérielles . . 165
a. Demba: le corps 165
b. Dedi: l'ombre ou double . . 167
c. Lomu: le souffle . . . 168

2.2.2. Les composantes immatérielles périssables 169
a. Yimba: intelligence ou esprit . 169
b. Wolo: force, force vitale . . 170

2.2.3. Les composantes immatérielles impérissables 174
a. Otema: le coeur 174
b. Edimu: l'esprit 175

Conclusion 176

3. Essai de Cosmologie tetela 181

3.1. Olongo: le ciel 183
3.1.1. Onya: le soleil 184
3.1.2. Ngondo: la lune 185
a. Hiano ou la fête de la lune 185
b. Le rôle de la lune 187
3.1.3. Tooto: les étoiles 188

3.2. Nkete: la terre 189
3.3. Odimu: le village des morts 189

Conclusion 190

4. La religion traditionnelle 191
4.1. La conception tetela de "Dieu" 193
4.1.1. L'analyse des noms divins 194
a. Nsambi 195
b. Emvuloolongo 195
c. Onya-Shongo 196
d. Djongomanga 197
e. Mfud'Olongo 197
4.1.2. Le monothéisme tetela et négro-africain . . 199
4.1.3. Le rôle de Dieu dans la vie du Tetela . . 201
a. Un "Deus otiosus" 202
b. Un Dieu continuellement présent . . . 203
c. Dieu à l'horizon de la théologie africaine . 206
4.2. Le culte des ancêtres (Antsheso, Ashidi) . . . 207
4.2.1. "Odimu" ou le village des morts . . . 208
a. Une vie meilleure, mais non attrayante . . 208
b. Survivre dans sa descendance . . . 209
4.2.2. L'eschatologie tetela 211
a. Les ancêtres 211
b. Un "jugement" post-mortem 213
c. Une modestie théologique ou un manque d'intérêt 215
4.2.3. Les ancêtres et l'Absolu 216
4.2.4. Les ancêtres et les vivants 217
a. Le culte des ancêtres 217
b. Les rapports entre les morts et les vivants . 219
4.2.5. Les esprits: Dimu (sing.: edimu) . . . 221
a. L'esprit "Okishi" 221
b. L'esprit "Odyenge" (esprit possesseur) . . 221
c. L'esprit "Wadyodimu" (l'épouse du village des morts) 222
d. L'esprit "Osango" (enfant en pépinière) ou "On'Okanga" (enfant du médecament) . . 223

4.3. La sorcellerie et le problème du mal 225

4.3.1. Les principes d'explication du mal . . . 226
a. L'action des forces invisibles (esprits) . . 228
b. La sorcellerie (Doka) 229
1° Définition 229
2° "Doka" (sorcellerie) et "Doki" (malédiction) . 231
3° Sortes de sorcellerie 231
4° La pratique sorcière (ototshelo) . . 232
5° Le "Wetshi" ou l'anti-sorcier (fétiche ur) . 233

4.3.2. La vérité des croyances magiques . . . 237
a. La négation pure et simple 238
1° La magie et l'objectivité scientifique . 238
2° L'efficacité symbolique 239
b. La distinction entre phénomènes et liens établis entre eux 240
c. L'effort de rationalisation du mal . . 242

4.3.3. Magie et religion 245
a. La métonymie et la métaphore . . . 246
b. Le symbolisme 248
c. Les critères d'appréciation . . . 252
1° Religion traditionnelle 254
2° Sorcellerie 254
d. La finalité de la religion traditionnelle négro-africaine 255

Conclusion: La Philosophie africaine de la Vie . . . 259

I. La vie, don de Dieu 259
II. La vie, valeur morale fondamentale: loi suprême et moteur de toute action 261
a. Relation-participation 263
b. Subjectivité 265
c. Tradition ancestrale 266
III. Définir la vie 269

Chapitre IV: La médiation d'une Théologie vivante . . . 273

I. La thématique primordiale de l'existence chrétienne:
"Vie, principe existentiel de la relation Dieu – Homme" . 273

1. La conception de la vie dans l'Ancien Testament . . 273
1.1. Notion générale 274
1.2. Dieu, source de la vie 275
1.2.1. La vie et la Parole de Dieu . . . 276
1.2.2. La vie, bien suprême 277
1.3. L'Ancien Testament et la vie dans l'au-delà . . 279

2. La notion de vie dans le Nouveau Testament . . . 282
2.1. Les Synoptiques 282
a. La vie présente 283
b. La vie future 283
2.2. Saint Paul 284
a. Le rôle de la parole et de la foi . . . 285
b. La vie éternelle 286
2.3. La vie et le révélateur chez Saint Jean . . . 288
2.4. Jésus, fondement de toute vie 291

3. La vision eschatologique du Nouveau Testament . . 292
3.1. Le propos des Evangiles 293
3.2. Les actes des Apôtres 295

4. L'eschatologie dans le mouvement de l'histoire . . 296
4.1. L'origine d'une eschatologie bipolaire . . . 296
4.2. La réflexion scolastique 298
4.3. La problématique nouvelle 300
a. Karl Barth 300
b. R. Bultmann 301
c. O. Cullmann 301
d. C.H. Dodd 303
e. La théologie de l'espérance et la théologie
politique 304

f. G. Lohfink et J. Ratzinger 306
1° Arrière-fond historique 306
2° La problématique 306
3° Les positions respectives de G. Lohfink et de J. Ratzinger 308
A. G. Lohfink 308
I. Le sens de "aevum" 309
II. Le temps transformé 310
B. J. Ratzinger 312
I. La résurrection des morts 313
II. La Parousie et le Jugement dernier . . 316
g. La Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi . 320
5. Eschatologie chrétienne et eschatologie négro-africaine: Approche critique 325
a. Combler une lacune 325
b. Renforcer la doctrine chrétienne de la "Communio Sanctorum" 327
6. Perspective vitale bantoue et synthèse théologique . 328
II. Pour une Théologie vivante 334
1. Evangélisation et authenticité dans l'enseignement du Magistère 338
a. Saint Grégoire le Grand 338
b. L'Instruction de la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide (1659) 338
c. Léon XIII, Benoît XV et Pie XI 339
d. Pie XII 341
e. Jean XXIII 342
f. Vatican II 343
g. Paul VI 344
h. Jean-Paul II 345

2. Ré-enfanter l'Evangile 347
a. L'initiation traditionnelle 347
1° La finalité de l'initiation traditionnelle . 348
2° L'ordre séquentiel 350
b. L'initiation baptismale 351

Conclusion 357

Conclusion générale: Révélation et Conversion . . 361

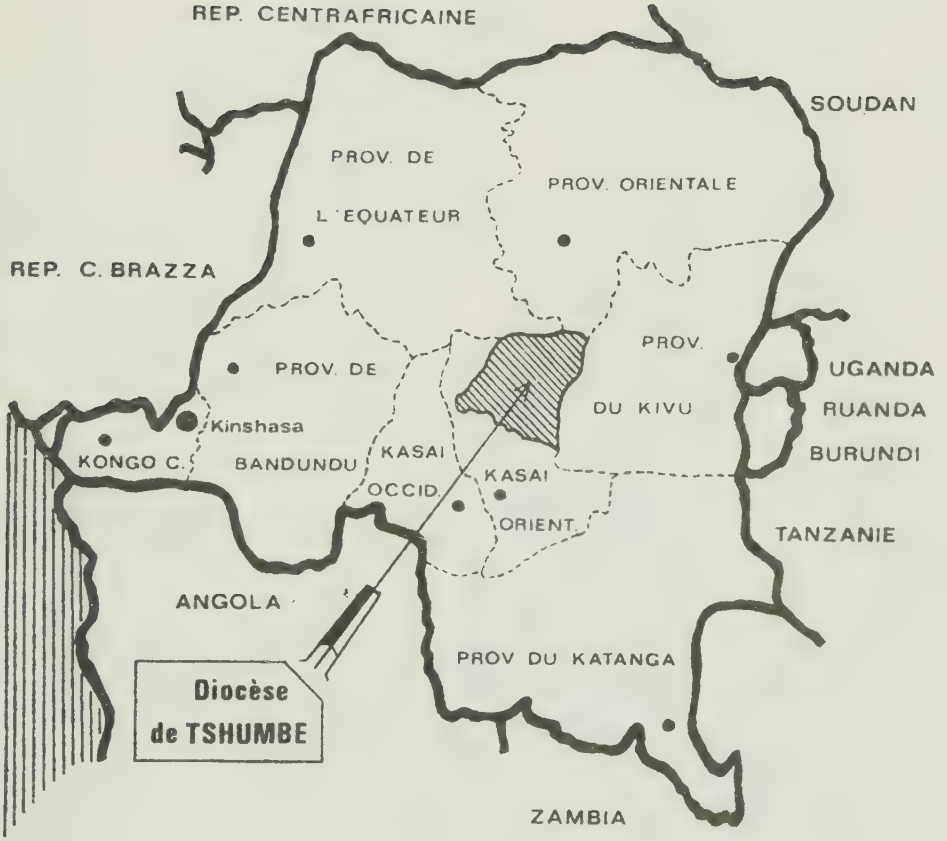
NOTES 364
Notes de l'introduction générale . . . 365
Notes de l'introduction de la Première Partie . 369
Notes du chapitre premier 370
Notes du chapitre deuxième 382
Notes du chapitre troisième 392
Notes du chapitre quatrième 416

Bibliographie 430

-.-.-.-.-.-.-

SIGLES

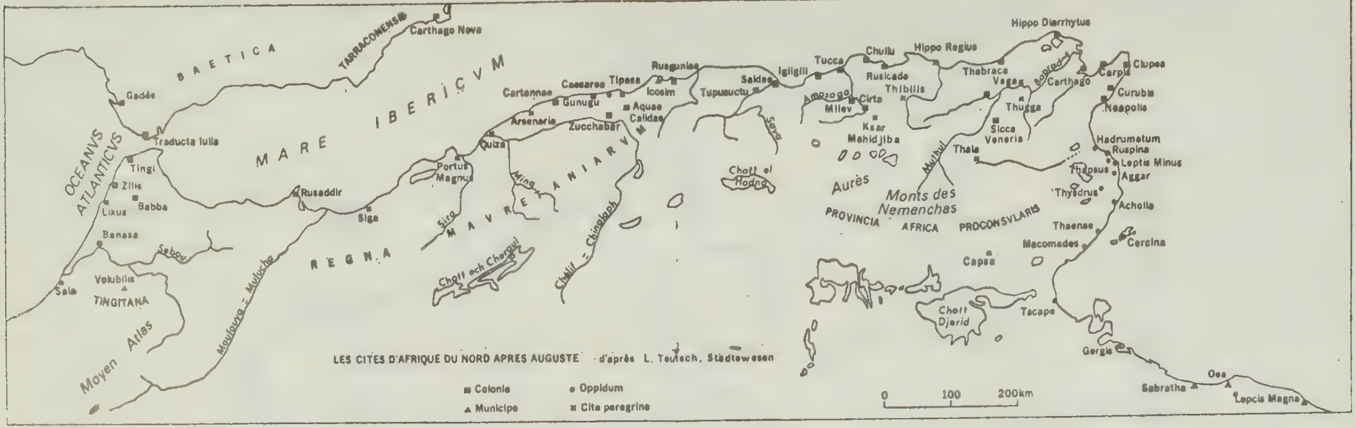
A.A.S.	: Acta Apostolicae Sedis
AFER	: African Ecclesiastical Review
A.S.S.	: Acta Sanctae Sedis
B.A.C.B.	: Bulletin Agricole du Congo Belge
B.L.	: Bibel Lexikon (Hrsg. H. Haag), Tübingen, 1968
B.Th.A.	: Bulletin de Théologie Africaine
C.D.	: Cultures et Développement
CERCAS	: Cercle de Recherches Culturelles des Anamongo du Sankuru
C.R.A.	: Cahiers des Religions Africaines (CERA: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa)
D.C.	: (La) Documentation Catholique
E.H.A.	: Etudes d'Histoire Africaine
J.R.A.	: Journal of Religions in Africa
J.S.A.	: Journal de la Société des Africanistes
N.R.S.M.	: Nouvelle Revue de Science Missionnaire
N.R.T.	: Nouvelle Revue Théologique
R.A.T.	: Revue Africaine de Théologie
R.C.A.	: Revue du Clergé Africain
R.H.M.	: Revue d'Histoire des Missions
R.T.L.	: Revue Théologique de Louvain
Th.B.L.N.T.	: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, (Hrsg. L. Coenen u.a.), 1979
Th.H.B.A.T.	: Theologisches Handbuch zum Alten Testament
Th.W.N.T.	: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament

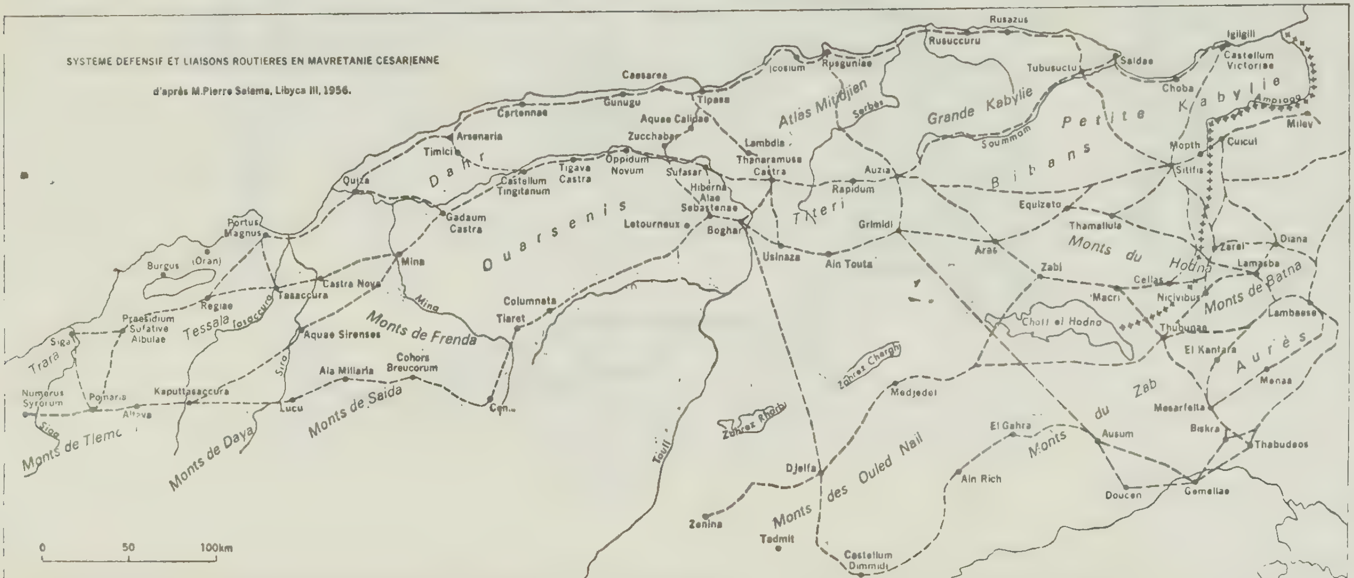


REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO ——

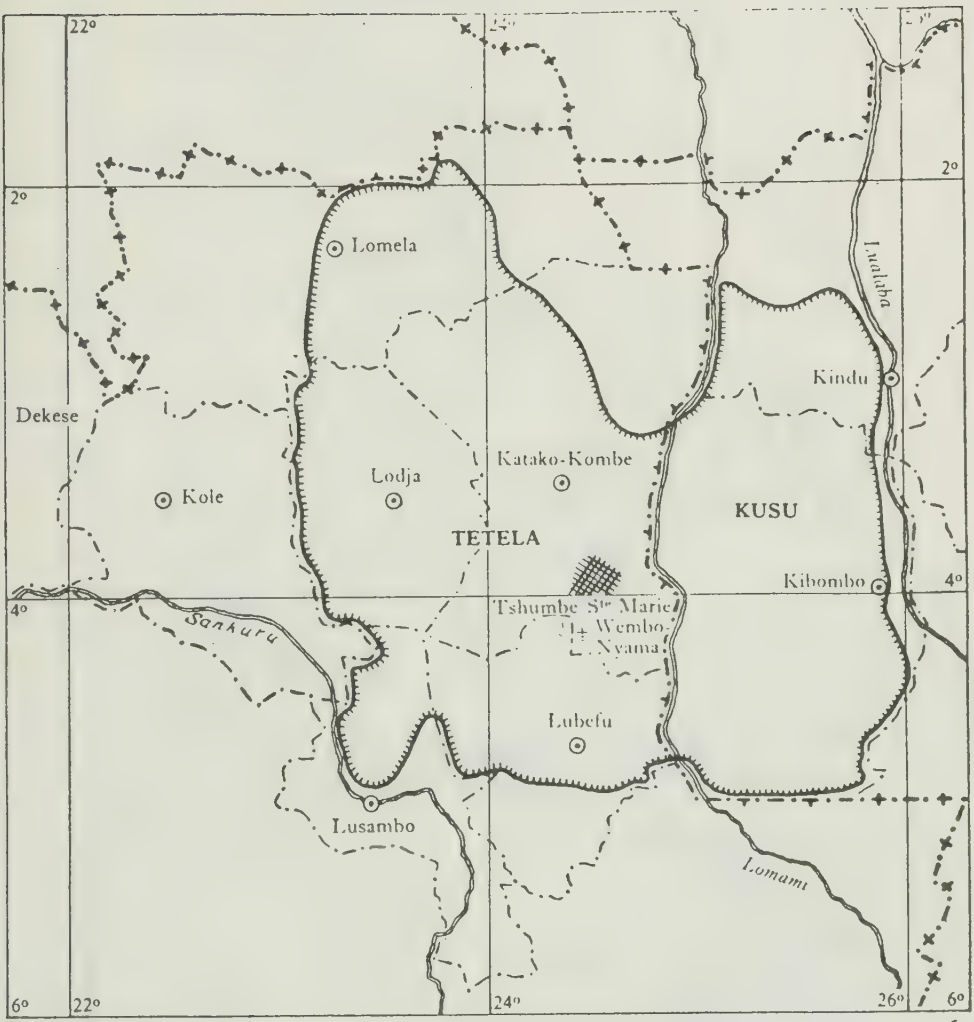
—— et le Diocèse de TSUMBE

Carte n°1


LES CITES D'AFRIQUE DU NORD APRES AUGUSTE d'après L. Teutsch, Städtewesen
Colonie
Municipe
Oppidum
Cite peregrine
0 100 200km
OCEANVS ATLANTICVS
MARE IBERICVM
BAETICA
TARRACONENSIS
Carthago Nova
Gades
Traducta Iulia
Tingi
Zilis
Lixus
Babba
Banasa
Sebou
Volubilis
Sala
TINGITANA
Moyen Atlas
Moulouya = Mulucha
Rusaddir
Siga
REGNA
MAVRETANIARVM
Sira
Portus Magnus
Quiza
Mina
Chott ech Chergui
Chélif = Chinalaph
Arsenaria
Cartennae
Gunugu
Caesarea
Tipasa
Zucchabar
Aquae Calidae
Icosim
Rusguniae
Tupusuctu
Saldae
Igilgili
Chott el Hodna
Tucca
Chullu
Rusicade
Milev
Cirta
Ksar Mehidjiba
Hippo Regius
Thibilis
Aurès
Monts des Nemenchas
PROVINCIA AFRICA PROCONSVLARIS
Muthul
Thala
Thebrace
Vaga
Thugga
Sicca Veneria
Hippo Diarrhytus
Carthago
Carpis
Clupea
Curubis
Neapolis
Hadrumetum
Ruspina
Leptis Minus
Thapsus
Aggar
Thysdrus
Acholla
Thaenae
Macomades
Cercina
Capsa
Chott Djerid
Tacape
Gergis
Sabratha
Oea
Lepcis Magna


SYSTEME DEFENSIF ET LIAISONS ROUTIERES EN MAVRETANIE CESARIENNE
d'après M.Pierre Salama, Libyca III, 1956.
0 50 100km
Siga
Trara
Numerus Syrorum
Pomaria
Altava
Monts de Tlemc
Praesidium Sufative Albulae
Tessala
Burgus (Oran)
Regiae
Portus Magnus
Kaputtasaccura
Lucu
Monts de Daya
Siga
Sira
Tasaccura
Castra Nova
Aquae Sirenses
Ala Miliaria
Cohors Breucorum
Monts de Saida
Monts de Frenda
Mina
Quiza
Gadaum Castra
Timici
Arsenaria
Dahr
Cartennae
Castellum Tingitanum
Tigava Castra
Oppidum Novum
Gunugu
Caesarea
Ouarsenis
Columnata
Tiaret
Cen..
Zucchabar
Aquae Calidae
Tipasa
Sufasar
Hiberna Alae Sebastenae
Letourneux
Boghar
Lambdia
Thanaramusa Castra
Icosium
Rusguniae
Atlas Mitidjien
Serbes
Usinaza
Ain Touta
Titteri
Rapidum
Auzia
Grimidi
Touil
Zahrez Rharbi
Zahrez Chergui
Djelfa
Zenina
Tadmit
Monts des Ouled Nail
Castellum Dimmidi
Medjedel
Ain Rich
El Gahra
Monts du Zab
Rusuccuru
Rusazus
Grande Kabylie
Soummam
Bibans
Equizeto
Thamallula
Aras
Zabi
Monts du Hodna
Chott el Hodna
Macri
Cellas
Nicivibus
Thubunae
Tubusuctu
Saldae
Petite Kabylie
Choba
Igilgili
Castellum Victoriae
Ampsaga
Milev
Mopth
Cuicul
Sitifis
Zarai
Diana
Lamasba
Monts de Batna
Lambaese
El Kantara
Aurès
Menaa
Mesarfelta
Biskra
Thabudeos
Ausum
Doucen
Gemellae

Carte n°2



TETELA-KUSU-TAALGEBIED.

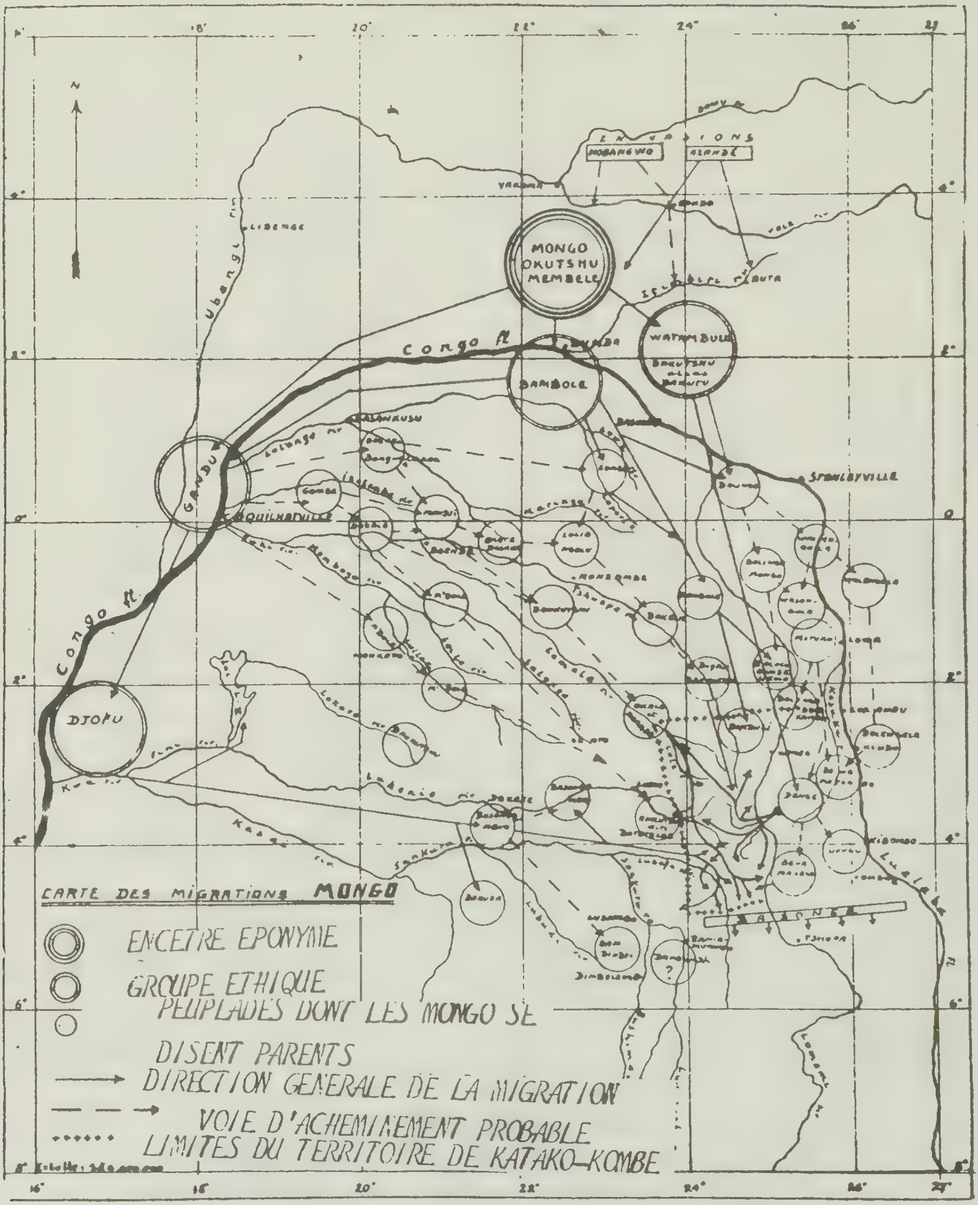
⊙ CHEF-LIEU DE TERRITOIRE

+·—·+ LIMITE DE PROVINCE

‡MISSION CATH. ‡ MISSION PROT.

Taalgrens LIMITE DE LA REGION TETELA

Carte n° 3


CARTE DES MIGRATIONS MONGO
ENCETRE EPONYME
GROUPE ETHIQUE
PEUPLADES DONT LES MONGO SE DISENT PARENTS
DIRECTION GENERALE DE LA MIGRATION
VOIE D'ACHEMINEMENT PROBABLE
LIMITES DU TERRITOIRE DE KATAKO-KOMBE
MONGO OKUTSHU MEMBELE
WATAMBULE
BAMBOLE
GANDU
DJOFU
Congo fl.
Ubangi r.
STANLEYVILLE
20°
22°
24°

INTRODUCTION GENERALE

L'AFRIQUE CHRETIENNE A L'HEURE DE L'INCULTURATION

L'INCULTURATION DU MESSAGE CHRETIEN

"Il faut christianiser la structure même de la société, avec ses valeurs et ses institutions de base.
Sans cela, il n'y aura jamais de christianisme africain vraiment enraciné."

(H. AUBER)

L'arrière-fond et le contexte de ce travail sont un effort de réflexion sur la double interrogation: le christianisme peut-il être transmis aux Africains sans contre-façon, dans la sauvegarde intégrale du visage de l'homme et du mystère de Dieu, unis l'un à l'autre dans l'engagement de foi chrétien, seule manière pour le christianisme de répondre, dans une situation concrète, aux critères de vérité et d'authenticité; et quelles en sont les conditions?
Il importe dans ce travail, que le point de vue préconisé soit vérifiable à la fois par la tradition africaine et la Tradition chrétienne.

L'hellénisation de la foi au Christ n'était en soi rien d'illégitime; elle correspond à la prétention universelle et au caractère missionnaire du christianisme (1). Même aujourd'hui, le caractère universel du christianisme ne peut pas être développé autrement qu'en relation avec les questions fondamentales de la métaphysique, la question de l'unité et de la totalité de la réalité; sans pour autant signifier par là que les chrétiens d'aujourd'hui soient liés à une expression historique déterminée de la métaphysique.
Au contraire, de même qu'il y avait jadis une hellénisation légitime de la foi, il doit y avoir aujourd'hui, pour ce qui concerne l'Afrique, une légitime inculturation du message chrétien dans le contexte du monde africain. Dans cette perspective, la foi chrétienne ne peut plus trouver son identité sans une africanisation en profondeur du message du Christ. Cela signifie qu'en Afrique la foi chrétienne a besoin d'une nouvelle appropriation.

En face de la situation historique actuelle en Afrique, la question se pose de savoir comment, un nouveau commencement, qui éveille de nouveau l'espérance, est-il possible?
La réponse à cette question, c'est la rédemption qui nous la fournit: dans un monde devenu historique, l'histoire de Jésus doit être mise en valeur comme ce nouveau commencement.
En effet, Jésus-Christ n'est pas un nom double, mais une confession de foi, qui signifie: Jésus est le Christ (2). Ce qui veut dire: Ce Jésus de Nazareth, unique, irremplaçable, est en même temps le Christ envoyé par Dieu, c'est-à-dire le Messie oint par l'Esprit, l'accomplissement eschatologique de l'histoire, le salut définitif du monde.
La confession de foi en Jésus-Christ est donc à la fois concrète et universelle d'une manière insurpassable. Elle fonde le caractère irremplaçable et la spécificité du christianisme, ainsi que son ouverture universelle et sa responsabilité qui s'étend au monde entier. L'humanité de Jésus est la nouvelle possibilité, survenue dans l'histoire, de l'existence d'un homme pour les autres. La solidarité de Jésus est, selon les Ecritures, le mode d'existence et de présence de la solidarité de Dieu-avec-nous (Emmanuel).

Ainsi, la confession de foi en Jésus-Christ est toute autre chose qu'une spéculation vide, qui demeure sans conséquence pour la pratique. Dans l'incarnation, c'est toute l'histoire de notre condition humaine, naissance et mort, recherche et découverte, joie et peine, qui est assumée et rachetée par Jésus (Phil. 2,6-8).

La foi au Dieu de la Révélation nous libère d'une relation à Dieu vécue dans l'absolu et comme en dehors des événements et des tensions qui constituent la trame de notre existence. L'histoire des hommes est le seul lieu où Dieu se manifeste; c'est là que se vit, concrètement, l'espérance en nous d'une création à susciter et d'un Royaume à faire naître. La foi est exigence d'une incarnation de l'Evangile dans une société en quête d'elle-même et affectée par les transformations radicales. Elle est l'engagement d'une communauté d'hommes qui, dans l'acte même par lequel ils regardent ensemble vers Jésus, se sentent responsables

de l'Evangile dans tout rassemblement à susciter, dans tout échange à promouvoir, partout où les hommes s'éveillent, se lèvent, parlent et cherchent une nouvelle manière d'être dans le monde. Bref, la foi se vérifie et s'actualise là où l'avenir se cherche et s'invente, dans les lieux de tension de la société.
Cette problématique de la foi s'impose dans la mesure où la foi nous fait découvrir l'homme et le monde comme une tâche à réaliser au fil des jours, jusqu'à la stature parfaite de toutes choses en Jésus-Christ. Il convient dès lors, en Afrique, de prendre en considération les aspirations de l'homme africain, pour inventer une manière de croire en Jésus-Christ qui fasse partie de sa vie et de son univers quotidiens.

I. La Problématique

Vivre intensément sa vie, sans solution de continuité, tel est l'idéal fondamental de l'homme d'après la conception bantoue. C'est là l'idéal que les Africains se représentent comme constituant la manière humaine d'être par excellence; l'idéal vers lequel l'homme tend de tout son être, par nature; celui pour la réalisation duquel il a été créé et existe.

Le muntu s'expérimente en effet comme "vie", il est le vivant, il participe à la vie. Il est appelé de la vie à la vie et va de la vie à la vie. Il a reçu la vie et avec elle l'obligation de transmettre la vie. Toute sa vie est au service de la vie.
Vivre bien, vivre fort, vivre toujours, voilà le souci constant et quotidien du Nègre-Africain. Intensifier la vie, la fortifier, la défendre contre les malveillances et les forces occultes qui tendent à l'affaiblir, telles sont les préoccupations primordiales de l'homme noir.
Tout est vu sous l'angle de la vie, même Dieu et les ancêtres. Qui, d'ailleurs, d'autre que Dieu et les ancêtres, peut encore être le meilleur garant de la vie? cette vie reçue des ancêtres, qui eux-mêmes l'ont reçue de Dieu?

Le rôle de la religion, prépondérante dans la société africaine traditionnelle, se trouve destiné à obtenir du ciel des moissons abondantes, l'éloignement des calamités, le recul de la maladie, l'ajournement de la

mort. C'est de nourriture et de santé qu'il est question, et à ces besoins, il faut répondre en priorité par le recours à l'invisible, source de toute bénédiction et de tout bien. Les ancêtres protègent moyennant sacrifices, leurs lignages. L'Africain attend de la religion des signes concrets du salut.
Dès lors, comment ces hommes attendraient-ils autre chose de la part de l'Eglise aujourd'hui, alors qu'ils continuent à mener une existence dont l'unique souci reste la vie?

Si on veut en Afrique, organiser l'intelligence de la foi à partir de ce qui constitue la préoccupation majeure de l'Africain, il faut porter la rencontre sur son terrain favorit: la "vie".
A notre connaissance, il n'existe pas de synthèse théologique fondée sur la notion de "vie". Et pourtant le christianisme, non seulement a comme fondement la "Vie" (Jn. 14,6), mais a également comme finalité la "vie" puisqu'il apporte la vie (Jn. 10,10).
Les Africains sont-ils condamnés à mener une existence double, la leur traditionnelle, et celle que leur apporte l'idéal chrétien? On connaît les dégats qu'une telle situation a causés sur le continent noir.
L'orientation des recherches pour l'élaboration d'une telle synthèse théologique donnerait, à notre avis, un nouvel élan et des assises solides à la doctrine chrétienne, en même temps qu'elle toucherait au plus profond de l'âme africaine.
Nous ne prétendons pas opérer ici pareille synthèse. C'est là un travail de plusieurs générations. Notre intention est de poser ici certains jalons, afin d'ouvrir certaines pistes sur lesquelles les recherches et les débats pourraient être engagés.

II. Documentation

a) L'Afrique

Du point de vue de recherches africaines, nous nous sommes appuyé sur trois sources:
1° Les travaux de chercheurs: ils sont de plus en plus nombreux et portent sur des sujets très variés. Pour notre travail, les domaines de l'anthropologie, de la sociologie, de l'ethnologie et de la philosophie ont le plus

retenu notre attention; sans oublier, évidemment les écrits, anciens et actuels concernant l'évangélisation proprement dite et le développement de la pensée théologique africaine.
Il a été beaucoup écrit; aussi ne nous sera-t-il pas possible de relever tous les ouvrages qui traitent de ces sujets. Nous n'en donnons ici que quelques-uns, parmi les plus marquants, qui nous ont servi de base pour nos recherches (3).

2° Le voyage d'études effectué de juillet à décembre 1981, au Zaïre, fut pour nous un apport fructueux.
Organisé sous la direction de l'Institut de Missiologie (Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.) d'Aix-la-Chapelle, ce voyage nous a permis d'effectuer des recherches à la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, au Centre d'Etudes des Religions Africaines (C.E.R.A.-Kinshasa) et au Bureau de l'Enseignement Catholique (B.E.C.), dont les bibliothèques renferment une documentation assez fournie sur la matière qui nous occupe. Ce fut également pour nous l'occasion de rencontrer personnellement l'un ou l'autre chercheur dont les travaux sur l'Afrique et sur la théologie africaine jouissent d'un grand estime.
Au cours de ce voyage, nous avons pu nous rendre au Diocèse de Tshumbe (carte 1), dans la région habitée par les Tetela - peuple dont il sera question au troisième chapitre - pour y mener sur le terrain, des recherches sur la naissance, la mort, l'initiation traditionnelle, la Weltanschauung, la religion traditionnelle et la sorcellerie. Nous en avons récolté assez d'éléments pour l'approfondissement de notre thème.
Ce séjour chez les Tetela nous a conduit successivement à Tshumbe, Okolo, Otshudi et Lodja.

3° Nous nous sommes également largement inspiré de travaux et de recherches d'ethnologues, philosophes, sociologues... étrangers, dont la valeur scientifique n'est point discutable. Plusieurs visites à la bibliothèque du Musée ethnographique de l'Afrique Centrale de Tervuren (Bruxelles) nous ont permis de compléter notre documentation sur les Tetela et d'élargir nos horizons en confrontant le point de vue tetela avec celui d'autres peuples (4).

4° Pour ce qui concerne la Tradition chrétienne, plus spécialement ce qui a trait à l'évangélisation et à l'eschatologie, la documentation est très abondante et d'accès plus facile (5).
Le plus difficile ici, c'est le choix de la documentation relative à l'eschatologie. On sait que dans ce domaine, en dehors des données de base de la foi que l'Eglise nous enseigne, il existe de multiples controverses quant à l'interprétation de ces données. Des questions restent donc ouvertes sur certains aspects.
Toutefois, c'est cette ouverture qui laisse à l'Afrique chrétienne une chance: Puisque certains aspects de la problématique restent ouverts, l'Afrique chrétienne est de ce fait invitée à apporter sa contribution à la recherche d'une meilleure compréhension des données eschatologiques. Et c'est puisque la possibilité d'un tel apport existe, que notre réflexion va déboucher sur quelques propositions de pistes à exploiter pour l'esquisse d'une expression de foi chrétienne authentiquement africaine.

III. Plan du travail

Ce travail comporte deux parties: la première est consacrée à un aperçu général de l'évangélisation de l'Afrique et donne une idée succinte de la théologie africaine; la deuxième, se basant sur l'analyse du concept "vie" dans les deux traditions (chrétienne et africaine), va nous livrer quelques réflexions pour une meilleure inculturation du message chrétien.

A. Première partie: "Une théologie en devenir"

Cette première partie du travail comprend deux chapitres:
1° Le premier chapitre nous livre un "Background" historique de l'évangélisation de l'Afrique. On apprendra ainsi à connaître les motivations et le but de l'action missionnaire, les méthodes employées pour atteindre ce but et les raisons qui ont amené à orienter l'action évangélique dans telle ou telle direction.
Ce coup d'oeil rétrospectif s'impose pour autant que l'oeuvre d'inculturation actuelle n'est pas à fonder sur une "tabula rasa". Il faut bien tenir compte de la situation existante pour savoir engager l'action sur des voies nouvelles.

2° Le deuxième chapitre est consacré à la "Théologie Africaine". On fera le point sur les débats qui se déroulent à ce sujet depuis un peu plus d'une vingtaine d'années et on en indiquera les principaux courants qui s'imposent de plus en plus.
Plutôt que de chercher à justifier, sur un ton vindicatif, le droit à l'existence d'une théologie qui épouse la réflexion africaine, nous considérerons ce droit comme un fait et engagerons, dans la deuxième partie, nos recherches sur un point concret.

B. Deuxième partie: Recherche de langages nouveaux

Dans cette partie, nos réflexions vont porter sur le thème de la vie et sur l'exploitation de ce thème en rapport avec l'inculturation du message chrétien. Elle comprend également deux chapitres.

1° Le troisième chapitre nous livre la phénoménologie de la vie dans la vision négro-africaine. Pour ne pas rester dans les généralités, nous avons choisi un exemple concret: nos recherches se baseront plus spécialement sur l'expérience vitale du peuple tetela: sa vision du monde, son sens de l'homme, ses rapports avec le monde invisible (Dieu, les esprits, les ancêtres), sa compréhension du problème du mal et sa vision de l'au-delà.

Pour comprendre le Tetela, il ne suffit pas de le regarder comme on contemple une statue immobile, une surface nivelée et sans épaisseur ou même une belle peinture achevée mais figée. C'est une vivant dont il faut observer attentivement et avec pénétration les gestes dans leur mobilité, les comportements dans leur richesse et leur profondeur, les attitudes dans leur originalité; bref, c'est une vie complexe comme peut l'être toute autre, et dont il faut chercher à surprendre, dans le vif, les pulsations diverses.

Le but de ce troisième chapitre est de nous aider à mieux connaître l'homme à qui nous voulons porter le message du Christ afin d'adapter notre langage au sien pour mieux l'atteindre.

2° Le quatrième chapitre, et en même temps le dernier de cet essai, est destiné à l'étude de l'Eschatologie. Parlant de la vie, il nous a semblé utile de porter les recherches au niveau des conceptions eschatologiques

chrétienne et négro-africaine.
La confrontation à ce niveau est-elle à même d'aider l'Africain à mieux intégrer le message chrétien et à en vivre concrètement?
Nous le souhaitons de tout coeur. Dans un contexte où les communautés chrétiennes d'Afrique éprouvent la nécessité de développer une pensée neuve pour trouver à la Parole de Dieu une écriture africaine, il faut faire ressortir la pertinence de l'Evangile en acceptant l'affrontement de la différence.

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

PREMIERE PARTIE

UNE THEOLOGIE EN DEVENIR

INTRODUCTION

"Toute Théologie est engagée, conditionnées qu'elle est de toute évidence par le contexte socio-culturel dans lequel elle se développe."

(Manifeste du dialogue oecuménique des Théologiens du Tiers-Monde)

Si la Théologie a l'ambition de tenir un discours sur Dieu, elle sait aussi qu'elle ne se hisse jamais au niveau de l'absolu. Au sein des développements théologiques les plus raffinés, c'est toujours un homme qui parle de Dieu. En effet,

> "toute théologie demeure réflexion humaine et donc - nécessairement - prise de position d'un homme ou d'une école pour orienter la réflexion sur la rencontre Dieu-Homme; elle est un choix de moyens pour mener cette rencontre à bonne fin" (1).

Le langage de la foi reste donc un langage d'homme, et en visant l'au-delà de toute connaissance, il exprime bien des attentes humaines, il reflète bien des conditionnements humains. Parler de Dieu est toujours une façon d'épeler l'humanité, et la théologie ne serait pas une perspective sur Dieu, si dans cette recherche même, elle n'était une perspective sur l'homme. A ce propos, H. Fries fait remarquer que:

> "la Révélation, qui est manifestation de soi de la part de Dieu, se trouve être, comme parole, comme événement et comme personne, une révélation-à-l'homme. L'homme, c'est l'auditeur réel ou possible de cette parole qu'il peut accueillir et comprendre, c'est le partenaire touché par l'événement du message. Si bien que le croyant fait partie intégrante du processus de Révélation tout comme sont liés l'entendre et la chose entendue, l'événement et son 'arriver'. Car, dans l'événement de la Révélation, tout l'homme est engagé avec la totalité de son être, qui inclut le comprendre et la recherche d'une intelligence structurée des choses" (2).

Au nom même de la Révélation divine, la Théologie Africaine s'efforce de nous dire quelque chose sur ce partenaire de l'Alliance qu'est l'humanité, sur ce "tutoyeur" de Dieu qu'est l'homme. Elle n'occulte pas son lieu de production (les communautés africaines croyantes), et consacre une partie de ses forces

à une anthropologie théologique. Aussi, "la foi africaine des communautés cheminant dans l'éclairement du Christ, l'agir chrétien, la confession africaine, et, plus profondément, l'expérience fondamentale de vie en Christ consistuent le lieu propre immédiat d'où surgit le langage théologique africain, en vue d'une propre compréhension toujours plus poussée du même message" (3).

Aux yeux des Négro-Africains en effet, la théologie chrétienne universelle accuse un déficit considérable dans le secteur anthropologique: elle n'a jamais assez estimé le phénomène "socio-culturel" des peuples non occidentaux et a tenu pour quantité négligeable cette réalité humaine fondamentale. C. Lévi-Strauss constate également, dans l'ensemble ce déficit et affirme que:

> "Les grandes déclarations des droits de l'homme ont, elles aussi, cette force et cette faiblesse d'énoncer un idéal trop souvent oublieux du fait que l'homme ne réalise pas sa nature dans une humanité abstraite, mais dans les cultures traditionnelles" (4).

La théologie africaine va donc placer au cours de sa réflexion sur l'homme l'existence de la culture et de la tradition humaine, et va ainsi déplacer la réflexion et le débat à ce propos. Elle le fait, non seulement à propos des pleuples africains à évangéliser, mais également à propos d'Israël, le peuple de l'Alliance. Car une "ethnologie ou une anthropologie du peuple de la Bible est aussi nécessaire que l'études des peuples à évangéliser" (5). Sans toutefois oublier qu'une ethnologie des peuples évangélisateurs s'impose aux Africains avec une pareille nécessité, justement pour comprendre les expériences humaines qui furent à la base des développements doctrinaux ultérieurs, de certains éclairages comme de certaines éclipses d'aspects entiers du message originel. Car, comme on le sait, le contact entre l'Afrique et le christianisme s'établit "à un carrefour où s'interpénètrent la Bible, qui vient par l'humanisme gréco-latin et les langues négro-africaines. Ce point de contact n'est donc pas uniquement entre deux langues, mais entre trois humanismes: l'anthropologie biblique, l'anthropologie gréco-latine et l'anthropologie africaine. Ainsi l'opération entreprise porte à la fois sur les faits linguistiques, culturels, sociologiques, religieux et théologiques" (6).

Dans le contexte de la théologie africaine, le terme "culture" n'évoque plus simplement ni d'abord le niveau du savoir littéraire et du goût artistique, apanage plutôt d'une élite, mais décrit la condition concrète de l'homme historiquement et socialement situé: "Que dire aujourd'hui avec validité et honnêteté sur la rencontre entre le message central de la foi chrétienne et les données

constitutives des cultures humaines?" (7).

Un nouveau souffle sur la culture. La théologie africaine ouvre la voie à une nouvelle compréhension de la présence de la religion dans la société contemporaine, sur la structure profonde de la foi, sur la mission actuelle de l'Eglise et sur la vraie source d'unité. Car pour autant qu'elle s'exprime et se pratique dans un peuple ou une société, la foi est nécessairement réalité culturelle: elle existe dans des langages, des aspirations, de moeurs, des rapports sociaux, des options. Inversément, par cette incarnation, la foi joue à son tour un rôle dans la vie humaine et sociale. Elle devient donc aussi, pour employer la terminologie moderne, "réalité cultivante".

Reconnaissant cette influence mutuelle entre Foi et Culture, le Concile Vatican II déclare:

> "Une communauté chrétienne doit dès le début être constituée de telle manière qu'elle puisse, dans la mesure du possible, pourvoir elle-même à ses propres besoins. Ce rassemblement des fidèles, doté des richesses culturelles de sa propre nation, doit être profondément enraciné dans le peuple" (Ad Gentes, 15).

Provocation injuste et prétentieuse que cette quête d'un christianisme authentique à laquelle se livre la théologie africaine? C'est la question à laquelle nous allons nous atteler dans cette première partie de notre travail, partie qui comporte deux chapitres:

- Le premier chapitre ouvre sur le background historique et s'efforce de nous retracer les principaux moments de la rencontre entre l'Evangile et l'Afrique.
- Le deuxième chapitre, lui, va s'efforcer de nous décrire la nature et l'objet de la théologie africaine.

Nous nous donnerons pour préoccupation primordiale dans cette première partie, de faire clairement le point pour le Négro-Africain qui croit en Jésus-Christ et qui veut prendre loyalement acte de sa situation historique et culturelle.

.....

CHAPITRE I : L'EVANGELISATION DE L'AFRIQUE (1)

> "L'Eglise, à laquelle nous sommes tous appelés en Jésus-Christ et dans laquelle nous acquérons la sainteté par la grâce de Dieu, ne recevra son avènement que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps de la restauration universelle (Ac. 3,21) et que tout l'univers, intimement uni à l'homme grâce auquel il parvient à sa fin, sera lui aussi, parfaitement restauré dans le Christ avec le genre humain (Eph. 1,10; Col. 1,20; 2.Pi. 3,10-13)".
>
> (Lumen Gentium, 48)

Les Africains sont de plus en plus conscients que l'Eglise africaine ne parviendra à la maturité qu'en abordant la catholicité comme une tâche jamais achevée de l'action et de la pensée. Elle doit poursuivre la réflexion de la missiologie dont le sens nous paraît être un effort critique et une conversion permanente pour passer du "catholicisme" à la "catholicité". Car "la foi comporte dans sa vie même, à titre de composante constitutive, le déploiement de l'intelligence; il lui appartient de prendre en charge le projet spéculatif, en vue d'en venir à une compréhension d'elle-même en tant qu'expérience intégratrice" (2).

Cette réflexion appartient, comme telle, aux responsabilités ordinaires de toute communauté croyante, en tant qu'elle doit de cheminer vers une intelligence sans cesse plus profonde de sa foi et des tâches qu'elle implique pour le destin du monde, dans l'aujourd'hui de l'histoire du salut. Nous estimons donc qu'un coup d'oeil s'impose sur les actes par lesquels le catholicisme se définit lui-même quand il aborde l'Afrique et sur l'évolution de cette définition au fil des événements et de l'action dans la réflexion qui les réflète ou les organise, avant de nous attaquer à l'épineux problème de la Théologie Africaine.

1.- La périodisation de la Mission en Afrique

Parler de la Mission en Afrique est aussi risqué que de parler de l'Afrique en général, car nul n'ignore l'extrême diversité des situations qui fait de ce continent un vrai puzzle à tous les niveaux. Les généralisations utiles et les simplifications commodes pèchent nécessairement, car toutes les situations sont à la fois singulières et plurielles. L'Afrique, en effet, ainsi que l'affirment Dosseh et Sastre, "est un exemple singulier de la complexité des choses et des

gens" (3). Cette opinion est largement partagée par E. Bolaji Idowu qui, lui, trouve que la connaissance de l'Afrique n'est pas chose facile; ceci, dû à des facteurs tels que: l'étendue de l'Afrique, la complexité de ses cultures, de ses langues, les conséquences de la colonisation, la disparition des vieux, le brassage de peuples par les migrations, etc (4).

Or justement, la Mission et les Eglises épousent la complexité de l'Afrique, en y ajoutant la variété des tatouages confessionnels et nationalistes qui différencient leur credo. Aussi, une reprise chronologique de l'histoire de la Mission en Afrique serait-elle un travail trop vaste que nous ne pouvons envisager dans le cadre restreint de ce projet. Nous ne pouvons que relever quelques points saillants qui puissent nous fixer sur la pénétration chrétienne en Afrique.
Nous rencontrons trois grandes périodes de la pénétration du christianisme en Afrique: aux premiers siècles de l'ère chrétienne, les Temps Modernes et le dix-neuvième siècle colonial.

I.1.- L'Eglise Primitive d'Afrique

Les premiers contacts de l'Evangile avec la terre africaine se font à l'aube même du christianisme, en Afrique du Nord, dont les Eglises ont produit de grands penseurs tels que Cyprien, Tertullien, Origène, Augustin, Lactance, dont les noms figurent toujours en tête du palmarès patristique.
Témoin de cette ancienneté: l'Eglise copte actuelle. Cette Eglise, "groupée autour du Patriarche d'Alexandrie, fait notamment remarquer J. Jomier, remonte à l'époque des Apôtres et revendique l'honneur d'avoir été fondée par saint Marc" (5).

Comment se présente cette Eglise africaine primitive et où faut-il géographiquement la situer? Voilà ce à quoi nous allons essayer de répondre ici.

I.1.1. Le site géographique

Au début du IIe siècle, l'Afrique romaine (6) comprend six principales provinces: quatre, sous administration impériale, et deux sous administration sénatoriale.
Sont sous administration impériale: l'Aegyptus, fondée en 30; la Numidie, province autonome depuis Septime Sévère (193-211); la Mauretania Tingitana et la Mauretania Caesariensis, fondées toutes deux en 40 ap. J.C.

Sont sous administration sénatoriale: la Cyrenaica, créée en 680 (= 74 a.C.n.) et qui en 727 (= 27 a.C.n.) est réunie à la Creta qui, elle, était province particulière depuis 687 (= 67 a.C.n.); l'Africa, province datant de 146.

Tout au long des IIe et IIIe siècles, des restructurations administratives ont lieu. A la fin du IIIe siècle, l'Afrique romaine présente un plus grand nombre de provinces, exactement 13. L'espace qui nous intéresse se trouve à l'Ouest de l'Egypte. Cet espace comprend la Cyrénaïque, l'Afrique, la Numidie et la Maurétanie (carte I).

A) La Cyrénaïque

Léguée aux Romains par Ptolémée Physcon ou Evergète II en 96 a.C.n., la Cyrénaïque ne devint réellement province romaine qu'à partir de 74. Rome nomme alors un "quaestor pro praetore" (administrateur) pour la diriger.
Au lendemain de la pacification conduite par le proconsul Q. Caecilius Metellus en 68 (7), une profonde organisation administrative établit le pays. C'est sous Dioclétien (284) qu'interviendra la séparation de la Creta et de la Cyrenaica: la Libye (Libya Inferior) avec Paraetonium comme capitale est rattachée au diocesis orientis et, beaucoup plus tard, au diocesis Aegypti (8); la Pentapaolis ou Libya Superior, devient une province autonome.
Un milliaire de Nerva (9) datant de 97 témoigne de l'existence d'une grande route, Tapace - Lepcis, qui traverse la Cyrénaïque et la relie à Alexandrie. Sa construction remonte très vraisemblablement à la période des premiers Antonins.

B) L'Afrique et la Numidie

Historiquement, le destin de l'Afrique - l'ancien territoire de Carthage - est, sous le pouvoir romain, fortement lié à celui de la Numidie (10). Et lorsque les spécialistes parlent de l'Afrique, il arrive souvent qu'ils désignent ainsi ces deux provinces qui s'étendent des frontières de la Cyrénaïque au détroit de Gibraltar.

C'est après sa victoire à Thapsus sur les troupes de Pompée en 46 a.C.n. que César intègre la Numidie à la province africaine, la baptisant du nom d'Africa Nova (11). Placée sous la responsabilité d'un consulaire ayant rang et titre de proconsul, la province est divisée en plusieurs diocèses: le diocesis Hipponiensis, le diocesis Numidica, le diocesis Hadrumentina.

installés, les Romains tirent plus bénéfice de l'Africa Nova qu'ils ne contribuent réellement à son développement: sous ses monarques, la Numidie avait, en effet, singulièrement connu au IIe siècle a.C.n. un développement supérieur à celui que lui donnera la colonisation de Rome (12). L'Africa Antiqua ou Vetus est un corps qui s'organise à partir de la capitale, Carthage, constituant la "Pertica Carthaginiensium" (13).

Des routes militaires sillonnent cette province qui, grâce à la fertilité de son sol devient rapidement le grenier de Rome: l'huile, le vin, le blé dont les Romains ont besoin partent, par les bateaux réguliers, de Carthage, Sabrata ou Lepcis Magna. Les marchands de ces denrées sont considérés à Rome comme étant "Africains" (14). Une frontière militaire forme un arc allant de la Maurétanie à la Cyrénaïque, et protège la province d'invasions éventuelles (15).

Les inscriptions sous Septime Sévère (193-211) indiquent qu'une séparation a lieu: la Numidie est alors administrativement et militairement indépendante de l'Afrique (16). Une autre réorganisation interviendra sous Dioclétien (243-313) et divisera la province en quatre circonscriptions: la Numidia Cirtensis, qui au lendemain de la victoire de Constantin sur Maxence (312) devient la Numidia Constantina, avec Constantina comme chef-lieu; l'Africa proconsularis ou Zeugitana, avec Carthage comme chef-lieu réunit les anciens diocèses de Hippo et Carthago; le Byzacium a Hadrumentum comme chef-lieu et couvre la province dénommée Valeria Byzacena; enfin la Tripolitana, parfois appelée Numidia Tripolitana, avec Tacapae comme chef-lieu (17).

C) Les Maurétanies

Les deux Mauretaniae (le Nord-Ouest de l'Afrique) deviennent provinces romaines en 40 sous l'empereur Claude. Ces deux provinces étaient, surtout à partir de Dioclétien, gouvernées par un "praeses" (chef). C'est à la fin du IIIe siècle, exactement en 297, qu'une nouvelle organisation s'établit: la Mauretania Tingitana est rattachée au diocesis Hispaniarum et la Mauretania Caesariensis, scindée en deux: la région Ouest garde l'ancienne dénomination, et la partie située à l'Est de l'Oued Flitoun prend le nom de Mauretania Sitifensis (18). Les deux Mauretaniae constituèrent, dès l'époque de l'ancien royaume de Juba, un lieu privilégié d'établissement des colonies romaines (19).

1.1.2. La romanisation de l'Afrique

Trois "nationalités", pour reprendre l'expression de T. Mommsen et J. Marquardt, vivent côte à côte dans cette Afrique romaine: les Berbères, les Phéniciens et les Romanisés.

Les Berbères ou Libyens constituent la couche la plus ancienne (20) des habitants de l'Afrique romaine. Vivant en "tribus" (21), ils gardent durant toute la période de la présence romaine une autonomie relative, dans le domaine culturel:

> "Ils ont conservé, sous les Romains, leur nom, leur culte et au moins en partie aussi l'autonomie politique de leurs tribus; leur langue s'est partiellement maintenue" (22).

Toutefois, la langue ne semble pas avoir dépassé un usage nettement oral, bien qu'il soit clair qu'elle fût parfois écrite, comme en témoignent les inscriptions exhumées notamment autour de Cirta et dans la vallée de Cheffia (23). Dans ses écrits, S. Augustin relève, au IVe siècle, quelques mots berbères (24).

Les Phéniciens, fondateurs de Carthage aux environs de 800 a.C.n. et de nombreuses autres villes africaines, dominent réellement par leur rôle social et leur pouvoir de fait, la province africaine. Mommsen et Marquardt notent à ce propos:

> "Aussi longtemps que la province subsista, l'élément phénicien y demeura plus ou moins prépondérant: la religion resta l'ancienne religion punique; les monnaies des villes, tant qu'on en frappa, c'est-à-dire jusqu'à Tibère, portent pour la plupart des inscriptions puniques; les duumviri s'appellent Sufetes dans les villes puniques, et l'idiome punique, non seulement se conserve d'une manière générale jusqu'au sixième siècle, mais fut longtemps encore la langue usuelle des lettrés et celle de l'Eglise dans beaucoup de communautés chrétiennes" (25).

Au IIIe comme au IVe siècle, la langue est bien vivante dans la population africaine, où elle supplante même le latin. Il est vraisemblable que jusqu'à l'époque d'Augustin, le punique se parle, contrairement à ce qu'affirme C. Courtois, pour qui le punique n'était plus en usage au début du IIIe siècle (26). Les recherches sur le multilinguisme en Afrique romaine tendent à infirmer la thèse de Courtois (27). En tout cas, l'évêque d'Hippone donne de nombreuses informations sur le punique de son temps. C'est selon lui, la seule langue parlée dans la bourgade de Sifitis (28), de même qu'à Fussala où il s'emploie à faire nommer en 423, un évêque "qui et punica lingua esset instructus" (29)

Cependant, malgré la vivacité surtout orale du libyque et le grand usage du punique, le latin reste la langue dominante. Langue du pouvoir, le latin est parlé par les "Romanisés" africains, qu'ils soient libyens ou d'origine phénicienne. C'est que l'administration, la vie publique, l'enseignement et même

les transactions commerciales l'utilisent.

> "Soldats et colons parlaient cette langue, qui était celle des fonctionnaires de tout ordre et de tout rang, des commerçants venus d'Italie, des voyageurs. Il a bien fallu que les indigènes l'apprennent également, pour entrer en relation avec leurs maîtres" (30).

Ainsi l'élément romain, disséminé à travers tout le territoire, dès l'époque d'Auguste, concourt directement à l'acculturation de diverses tribus locales. Lorsque Septime Sévère (un Africain de Lepcis Magna) prend le pouvoir en 193, les provinces d'Afrique sont bien romaines et la romanisation est un fait. Malgré le multilinguisme, la langue latine est le moyen de communication dominant, à tel point que Septime Sévère se refuse de garder autour de lui sa soeur qui ne connaissait que le punique et parlait à peine le latin (31).
Il (Septime Sévère) sera d'ailleurs à la base d'une politique d'extension systématique, expropriant les terres, établissant forteresses et fortifications, encourageant la colonisation. Sur le plan économique, des décisions politiques tendent au développement de l'agriculture et la Lex Mancia qui est révisée, favorise les exploitations qui s'étendent dans les régions limites nouvellement conquises. Les exportations africaines vers Rome s'accroissent. Sur le plan politique, des privilèges sont accordés aux villes de l'Afrique romaine: Carthage, Utique et Lepcis relèvent du "jus italicum" et prennent les mêmes droits d'immunité que le sol romain; le "jus coloniae", donné à plusieurs bourgades et nombre d'agglomérations élevées au rang de municipes (32). Les grandes villes vivent donc au rythme de Rome: on se romanise à qui mieux mieux.

> "On dirait que ces Romains de fraîche date ont voulu du premier coup effacer toute trace de leur qualité antérieure de pérégrins et commencer leur assimilation en prenant, autant qu'ils le pouvaient, toutes les apparences extérieures des maîtres du monde" (33).

En tout cas, les écoles qui existent dans les principaux centres et qui, au IVe siècle seront présentes jusque dans les plus petites bourgades, sont des institutions efficaces de romanisation.

L'Afrique romaine est ainsi un milieu où s'accomplissent des croisements de langues, de cultures, de nationalités et de mentalités. Un même pouvoir cnetral, une domination unique pour laquelle travaille une administration savamment organisée bien que lourde à l'extrême (34), une civilisation et un impérialisme que défend une armée internationalisée, créent dans les populations la conscience d'une communauté de destin. Avec le décret de Xaracalla en 212, le monde romain est devenu "una civitas" (un empire): toutes les distinctions entre dominateurs

et dominés sont tombées, bien que de légères subtilités se sont conservées entre les terres italiques et les terres provinciales, de même qu'une distinction entre "peregrini" (étrangers), "latini" (latins) et "cives" (citoyens).
Avec ce décret, Rome s'est fondue dans l'Empire et l'Empire a pris le visage de Rome.

> "Le but de cette constitution est complexe", reconnaît notamment Ellul: "il est politique (on cherche à unifier l'Empire), religieux (on veut procurer des fidèles aux dieux de Rome), fiscal (on cherche à soumettre les pérégrins à l'impôt sur les concessions), et social (on désire supprimer les procès sur des cas douteux de statut personnel et simplifier la procédure)" (35).

Mais la conséquence directe est l'établissement d'une égalité de condition et de droit entre les Romains, Latins et provinciaux.

Certes, on pourrait penser qu'en ce moment, comme l'estime F. De Coulanges, ce décret "put passer inaperçu, sous le voile d'une mesure fiscale; il proclamait et faisait passer dans le domaine du droit ce qui était déjà un fait accompli"(36).
Mais le décret a dans la pratique juridique et politique un impact important: "Tous les habitants de ce immense Empire étaient également Romains... Il n'y eut plus qu'un seul nom, qu'une seule patrie, qu'un seul gouvernement, qu'un seul droit" (37).

Ce sont là quelques éléments d'unité de ces provinces romaines d'Afrique: les institutions, la langue, les structures de la vie sont bien romaines en Afrique en ces quatre premiers siècles de notre ère.
La romanisation se voulant un ensemble de valeurs de culture et de civilisation latines dont l'excellence intrinsèque et la suprématie évidente valaient la peine d'être préservées, défendues, protégées envers et contre tout, une "paix armée", a contribué efficacement à l'étendre. Les nouveaux "romanisés", à l'exemple d'un Septime Sévère en politique ou d'un Apulée en lettres, croient eux-mêmes aux vertus de la nouvelle civilisation et la reconduisent avec une conviction et une force qui semblent donner raison aux thème de la mission civilisatrice de Rome (38).

1.1.3. L'Afrique chrétienne

L'évangélisation de l'Afrique du Nord fut la résultante de l'implantation colonisatrice de la Rome impériale en Afrique méditerranéenne.
Très vite d'ailleurs, le christianisme devient un facteur de propagation de la culture et de la langue latines (39), bien qu'entre le Ier et le IIIe siècle, l'hébreux, le grec et même le punique fussent utilisés dans les invocations ou le

culte chrétiens (40). Les premières versions de la Bible que l'on date de l'époque de l'empereur Lucius Verus (161-169) sont en latin et voient le jour en Afrique romaine. Les "Actes" des martyrs de Scili, sous Commode (180), sont en latin; et les martyrs eux-mêmes, dont certains sont vraisemblablement des esclaves, portent fièrement des noms latins: Cittinus, Donata, Secunda, Speratus, Vestia (41). C'est un Africain, le Pape Victor I (189-198), qui, selon s. Jérôme, serait le premier écrivain ecclésiastique à utiliser le latin au lieu du grec (42). Ce qui est sûr, c'est qu'il a déclenché le processus de latinisation de l'Eglise de Rome (43).

En Afrique même, un témoignage de Tertullien paraît indiquer que la christianisation chez les Gétules et les Maures en Maurétanie césarienne s'effectue en latin (44). C'est d'ailleurs principalement en cette langue que Tertullien publie ses ouvrages. Minucius Felix, vieil esthète du barreau, fait paraître en 225 son "Octavius" qui comblera Lactance et S. Jérôme, mais laissera pantois les modernes (45). S. Cyprien, évêque de Carthage, domine le milieu du IIIe siècle. Sa correspondance en latin avec les papes Corneille, Lucius et Etienne est un indice d'une profonde latinisation des Eglises d'Afrique, alors que Rome est, par sa liturgie notamment, tout à fait grecque, comme le montre la "Tradition Apostolique" d'Hippolyte (46).
La personnalité des Eglises nord-africaines fut donc calquée et forgée sur le canon romain, seul modèle apprécié et véhiculé par les colons chrétiens dans cette partie de l'Empire romain.

"Les pieds noirs" que furent Augustin et les descendants des "coloni" chrétiens avaient pour tâche d'implanter une Eglise latine qui imposerait en toute bonne foi aux populations locales un "style latin d'être chrétien". L'Eglise d'Augustin ne sera d'ailleurs que l'héritière d'une situation qui remonte à la fin du IIe siècle, et qui fait de l'Eglise afro-méditerranéenne le berceau de la latinité chrétienne. Pionnière dans la création et l'usage du latin chrétien, l'Afrique s'était, dès la fin du IIe siècle, romanisée suffisamment pour que le christianisme, assumé jusqué-là par la langue grecque, se latinise. Par la personnalité de ses pasteurs, tel qu'un saint Cyprien, par la vigueur et la puissance de pensée de ses écrivains ecclésiastiques, le christianisme africain a pu ainsi latiniser complètement l'Eglise romaine. Dès la fin du IIe siècle, "il n'est pas sans intérêt de noter que l'oeuvre de redressement (de l'Eglise de Rome), qui est en même temps une oeuvre de latinisation, a pour premier ouvrier

un Africain d'origine, le Pape Victor" (47).
Cette Eglise d'Afrique mérite donc sans conteste, et dans tous les domaines, l'éloge que l'historien Prosper lui adressait au Ve siècle pour son rôle dans la querelle pélagienne: "Afrique, c'est toi qui poursuit avec le plus de flamme la cause de notre foi... ce que tu décrètes est approuvé par Rome, et suivi par l'Empire" (48).

Depuis la proclamation par Théodose et Gratien du christianisme comme religion d'Etat, la latinisation prônée et pratiquée partout dans l'Empire servait de garantie et de support à la christianisation. Les mesures d'uniformisation prises au sein de l'Empire, concernant la langue, le droit, la religion et même le costume, étaient approuvées par les chrétiens qui y voyaient des avantages pour l'expression rapide et facile du christianisme. L'Empire colonial romain était légitimé sur cette même base par les plus hautes autorités de l'Eglise; comme en témoigne cette déclaration du Pape Léon Ier au Ve siècle:

> "Il convenait tout spécialement à l'oeuvre divinement préparée, que de nombreux royaumes soient réunis en un seul empire, afin qu'une prédication générale pût atteindre rapidement tous les peuples que le gouvernement d'une seule ville tenait groupés" (49).

La conséquence de toute cette latinisation fut, que, les cultures locales des peuples colonisés furent ignorées, sinon méprisées. En Afrique du Nord, les Eglises demeurèrent profondément étrangères au monde berbère, à la culture kabyle (50), et les liens exclusifs qu'elles entretinrent avec la culture romaine les empêchèrent de s'enraciner profondément dans les populations non latines. Si bien qu'elles subirent le sort de Rome et s'effondrèrent en même temps que l'Empire, balayées par les Vandales de Genséric et les troupes musulmanes. L'Afrique du Nord cessa alors d'être latine, et "chrétienne".

1.2. La Mission Africaine des Temps Modernes

Le début de la tentative de seconde évangélisation de l'Afrique se situe à la fin du XVe siècle, coïncidant avec les premiers voyages de découvertes.
En effet, "les grandes découvertes faites par les Portugais et les Espagnols aux XVe et XVIe siècles... vont permettre aux missionnaires de s'éparpiller dans le monde" (51). Aussi, plusieurs expéditions missionnaires sont organisées à partir du Portugal, de l'Espagne et de la France, ainsi que de l'Italie; mais leurs implantations se sont plutôt bornées aux côtés et aux archipels. A partir des Canaries, des Iles du Cap-Vert et de Sao Tomé, sièges d'évêchés, on créa quelques

stations le long de la Côte de Guinée, comme la forteresse d'El-Mina sur la Côte d'Or. Mais ce ne fut là qu'une forme sporadique d'évangélisation au coeur du Continent noir.

1.2.1. L'Evangile et le glaive

Dès le XVe siècle, la découverte progressive des côtes et îles africaines par les Portugais, et notamment par l'Infant connu sous le nom d'Henri le Navigateur, se situe dans un contexte et dans une mentalité de croisades contre les infidèles. Il s'agit particulièrement des Maures ou Sarrasins (musulmans) qui, au Moyen Age, tenaient la dragée haute aux chrétiens. Ils passent alors pour ennemis jurés du nom du Christ. On leur associe tous les autres "gentils" ou "païens", englobés dans la même réprobation. Il semblait juste et méritoire de combattre ces "ennemis de la foi", qui se trouvaient menacer en même temps la sécurité des pays chrétiens européens: la chrétienté, la république chrétienne universelle et le Saint-Siège, qui incarnait alors cette conscience de l'Europe chrétienne menacée (52), ne ménageait pas ses éloges aux princes et rois chrétiens qui prenaient des initiatives contre l'ennemi commun. En même temps, il s'efforçait d'amener tous les princes chrétiens à mettre fin à leurs luttes internes, pour, ensemble, croiser le fer avec les Maures, et les Turcs surtout, qui menaçaient Constantinople avant de s'en emparer en 1453. On semblait donc voir dans cette entreprise et dans ces conquêtes une oeuvre aidant au "salut des âmes", à l'accroissement de la foi, à l'écrasement de l'ennemi, sans oublier que c'était là servir, en même temps que la cause de Dieu, celle de la république chrétienne universelle.

Cette façon de concevoir l'apostolat apparaît dans plusieurs bulles des papes de ce siècle aux princes et rois catholiques du Portugal et de Castille. L'une d'elles, "Romanus Pontifex", fut accordée par Nicolas V le 8.janvier 1454 au roi Alphonse V et au prince Henri le Navigateur. Elle réservait à ces princes le monopole de la navigation, du commerce et de la pêche le long des côtes africaines que, depuis près d'un quart de siècle, l'Infant faisait explorer, découvrant îles, ports et fleuves jusqu'à la côte guinéenne et en ramenant des esclaves nègres (notamment), à propos desquels la bulle déclare:

> "Excinde quoque multi Ghinei et alii Nigri vi capti, quidam etiam non prohibitarum rerum permutatione seu alio legitimo contractu emptionis ad dicta sunt regna transmissi. Quorum inibi in copioso numero ad Catholicam fidem conversi extiterunt, speraturque divina favente clementia, quod si

> *hujusmodi cum eis continentur progressus, vel populi ipsi ad fidem converterentur, vel saltem multorum ex eis animae Christo lucrifient" (53).*

Capturés de force ou rachetés, les "nègres" sont ramenés au Portugal où beaucoup sont baptisés. Le document se réjouit du nombre des néophytes et espère de la poursuite de l'entreprise portugaise la conversion de peuples entiers ou tout au moins d'un grand nombre d'"âmes" gagnées au Christ.

On savait en effet, que la plupart des "gentils" ou "païens" n'étaient pas encore infectés par la secte de l'infâme Mahomet. On espérait donc, en les soumettant par une guerre sans répit, arriver à leur prêcher le nom du Christ. Le but lointain étant de rejoindre les Ethiopiens, appelés alors "Indiens", qui, dit-on, honorent le nom du Christ, d'obtenir leur alliance pour lutter contre les Sarrasins et les autres ennemis du Christ. A ce propos la bulle poursuit:

> *"(Infans) credens se maxime in hoc Deo praestare obsequium, si ejus opera et industria mare ipsum usque ad Indos, qui Christi nomen colere dicuntur, navigabile fieret, sicque cum eis participare, et illos in Christianorum auxilium adversus saracenos, et alios hujusmodi fidei hostes commovere posset, ac nonnullos gentiles seu paganos ne fandissimi Machometi secta minime infectos populos inibi medio existentes continuo debellare, eisque incognitum sacratissimum Christi nomen praedicare, ac facere praedicari..." (54).*

Compte tenu du zèle de la foi et de l'importance stratégique de cette entreprise, après mûre délibération et dans l'exacte conscience des intérêts de Dieu, de la religion et de la chrétienté toute entière, Nicolas V décrète et déclare accorder aux princes et rois susmentionnés l'entière faculté d'envahir, conquérir, assiéger, combattre et soumettre tous les Sarrazins, Païens et autres ennemis du Christ, partout où ils se trouvent; de s'emparer de leurs royaumes, duchés, principautés, seigneuries, biens meubles et immeubles et de "soumettre à un perpétuel esclavage leurs personnes".

Le Pape rappelle ici les privilèges qu'il avait accordés au même roi Alphonse V par sa bulle "Dum diversas" du 18 juin 1452. Selon De Witte,

> *"Nicolas V a appris qu'Alphonse V est prêt à attaquer les Sarrasins ennemis du Christ et à les soumettre si le Siège Apostolique l'y autorise. Le Pape, approuvant cette intention, concède au roi, d'une façon générale, l'autorisation d'attaquer, conquérir et soumettre les Sarrasins, païens et autres infidèles ennemis du Christ; de s'emparer de leurs territoires et de leurs biens; de soumettre leur personne en perpétuelle servitude et de transmettre territoires et biens à ses successeurs. Le pape demande au roi de consacrer ses forces à une telle entreprise. Suivant la formule traditionnelle, pour l'y encourager, il accorde l'indulgence plénière de tous leurs péchés au roi lui-même et à ceux qui l'accompagneront, chaque fois qu'il fera la guerre aux infidèles et une seule fois seulement, in mortis articulo, à ceux qui enverront des combattants*

ou donneront une aide pécuniaire" (55).

Alors que la bulle "Dum Diversas" ne vise que l'action militaire du Portugal au Maroc, la bulle Romanus Pontifex, elle, étend cette autorisation à la conquête des côtes africaines de l'Atlantique.

> "Des préoccupations nouvelles apparaissent ici", note De Witte, "que nous appellerions aujourd'hui coloniales, d'ordre à la fois économique et spirituel, et dans l'esprit des sollicitateurs portugais, elles occupent certainement le premier plan. Le changement de cadre géographique est, à cet égard, significatif. Le Maroc qu'avait en vue, selon nous, la première bulle est discrètement exclu dans la seconde,... et cède la place à la côte atlantique de l'Afrique..." (56).

On ne peut mettre en doute le zèle de la foi, l'objectif apostolique des princes portugais sollicitateurs de cette bulle, ni du pape Nicolas V qui l'accorda: l'espoir de voir des peuples entiers se convertir ou au moins un grand nombre d'individus gagnés au Christ en Afrique était certainement à la base. Les chroniqueurs de l'époque, notamment G. Eanes De Zurara, dans sa Chronique de Guinée (1453) autant que les historiens reconnaissent la "sainte intention du salut des âmes perdues" qui animait Henri le Navigateur. Ceux qu'il envoyait le long des côtes africaines effectuer des raids et faire des captifs le faisaient en invoquant le nom de Dieu. C'est ainsi que Gil Eanes, écuyer de Henri note:

> "Il pourra se faire, que Jésus-Christ, Notre Seigneur, qui aide tous ceux qui travaillent bien, veuille que nous nous emparions de quelques truchements. En tout, ils ramènent 40 captifs et, sitôt débarqués, offrent le meilleur des hommes à l'église du lieu. Puis, le 8 août 1444, c'est la vente publique sur le marché de Lagos. Henri qui, comme seigneur, a reçu le cinquième des prises, préside à cheval, 'songeant avec une grande satisfaction au salut de ces âmes'. Quant aux autres, on se mit à les séparer les uns des autres afin que les parts fussent égales... Aucun compte n'était tenu de l'amitié ou de la parenté, mais chacun allait tomber là où le sort l'emportait" (57).

Cet argument du "salut des âmes", grâce au baptême, sera longtemps une des rationalisations de la "traite des nègres". Ainsi rappelle-t-on la joie pastorale d'"un doyen de l'église de Newport, qui, chaque dimanche suivant l'arrivée d'un vaisseau d'esclaves en provenance de la côte, remerciait invariablement Dieu, se félécitant 'qu'une nouvelle cargaison d'ignorants ait été introduite dans un pays où ils pourront bénéficier des bienfaits de l'Evangile'." (58).

Ce téléscopage d'objectifs militaires, politiques, économiques et religieux caractérise le type d'approche chrétienne des non-européens à cette époque. L'Evangile et le glaive seront ainsi à servir, main dans la main, sous la même banière. Ainsi, pendant que se font les conquêtes expansionnistes, les Missionnaires eux, de plus en plus, ne se contentent plus d'attendre l'arrivée des escla-

ves pour s'occuper de leur instruction religieuse, mais s'embarquent à bord des bateaux explorateurs pour aller évangéliser les populations sur place. Dans les régions telles que le Royaume du Kongo (qui comprenait le Bas-Zaïre actuel, la République populaire du Congo et le Nord de l'Angola), on a même connu une implantation assez solide du christianisme.
Comment oeuvrent ces pionniers de l'Evangile au coeur du continent noir?

1.2.2. L'action missionnaire sur le terrain

Dès les premiers moments de l'évangélisation systématique hors d'Europe, la Propagande avait dès 1659, dans les "Instructions aux Missionnaires", défini l'attitude idéale du missionnaire face aux populations à évangéliser. Elle insistait entre autres, sur la nécessité pour les missionnaires de respecter et de sauvegarder l'originalité et l'identité culturelle des évangélisé, lorsque celles-ci ne sont pas contraires aux principes de la religion et de la morale chrétiennes. La Propagande se prononçait ainsi pour l'expansion d'une religion non assimilatrice et supra-nationale. Elle soulignait également la nécessité et l'importance pour le missionnaire de connaître la langue locale, afin d'assurer une meilleure communication avec le peuple à évangéliser (59).

Dans la pratique cependant, chaque missionnaire a pu actualiser de manière individuelle les normes théoriques en fonction de sa personnalité, de sa situation dans le temps et l'espace de la mission. La mission n'a pourtant pu se développer et suirvivre pendant quelque temps, que grâce à une politique générale et à une pratique de base communes à tous les missionnaires.

Les premiers missionnaires qui arrivent en Afrique en ce début du XVe siècle ne connaissent rien de la société dans laquelle ils vont vivre et travailler. Leur effort pour s'informer se concrétise par des descriptions ethnographiques, fruits de leur observation. Leur désir explicite de modifier la structure sociale se manifeste dans la lutte acharnée contre la polygamie, les idoles, les féticheurs, véritables institutions dans la société à évangéliser. Leurs méthodes s'élaborent ainsi presque sur place, tenant compte du contexte spécifique du pays, et prenant comme référence de base la doctrine chrétienne et les directives de la Propagande ou de leur Ordre.
On peut ainsi dégager trois points importants comme éléments essentiels et constants de la pastorale et de la catéchèse: l'annonce de l'Evangile, le culte des sacrements et la pratique d'une vie chrétienne.

A) L'annonce de l'Evangile

L'apostolat missionnaire commence presque toujours, surtout dans les premières années, par la prédication. Celle-ci permet aux missionnaires d'exposer et de faire connaître les points essentiels de la religion chrétienne, et de préparer les populations à recevoir les sacrements. Les premiers missionnaires sont particulièrement attentifs à cet aspect, comme en témoigne Cavazzi, qui affirme:

> "Les pères enseignaient le mieux qu'ils pouvaient... afin de les (Noirs) rendre aptes à recevoir les Saints Sacrements" (60).

Au roi de Mikoko qui lui demande instamment le baptême, Jérôme Merolla répond:

> "Il faut d'abord se soumettre au catéchisme afin de bien connaître les Mystères sacrés de la Loi divine" (60[a]).

Ne possédant pas la langue locale, les missionnaires recourent pour leur ministère, à des interprètes locaux qui assurent des traductions. En plus des interprètes, ils sont secondés par des répétiteurs et des catéchistes choisis parmi les meilleurs chrétiens. A ce propos, Cavazzi écrit:

> "Souvent ils ne parviennent pas à comprendre parfaitement l'intensité de nos profonds mystères; et lorsqu'ils répètent l'explication des catéchistes, ils la font comprendre dans un sens altéré, et parfois tout à fait contraire à celui qu'eux avaient l'intention de proposer" (61).

Les catéchistes et les répétiteurs recevaient un enseignement approprié et subissaient un examen à l'issue duquel ils pouvaient enseigner la doctrine chrétienne, faire des répétitions à l'Eglise, diriger les chants et les prières durant le culte, et enseigner à lire et à écrire.

B) Le culte et les sacrements

Les sacrements occupent une place importante dans l'évangélisation, tout particulièrement le baptême, la pénitence et le mariage. Leur pratique est considérée par les missionnaires comme une "source de régération spirituelle" (62)

Au cours de leurs nombreux déplacements, une des tâches des missionnaires consistera à baptiser. Selon le vocabulaire même des Pères, le baptême "est la porte du ciel" (63); il ouvre l'"entrée à la participation des mérites du Christ" (64). Les Pères, ne l'oublions pas, sont tributaires de la théologie du "salut des âmes", qui a prédominé au sein de l'Eglise jusqu'à Vatican II. Les nombreuses informations relatives au baptême qu'on retrouve dans les statistiques missionnaires révèlent l'importance accordée à celui-ci (65).

Le sacrement de mariage est aussi au centre de la pratique missionnaire. Seul est valide le mariage monogamique chrétien. La lutte acharnée des missionnaires contre la polygamie et toutes les autres formes de mariage est à la mesure de la résistance des populations. En effet, [illegible]

avec beaucoup d'enthousiasme - surtout au début - autant les missionnaires eurent des difficultés pour amener les Africains à renoncer au mariage traditionnel, surtout à la polygamie.

Alors que pour les missionnaires il n'y avait pas de compromis ni de coexistence possible entre l'adhésion au christianisme et le maintien du mariage traditionnel, les Africains eux n'y trouvaient ni contradiction, ni incompatibilité.

Les missionnaires semblent ainsi n'avoir pas saisi la dimension sociale du mariage traditionnel: ils n'y ont vu que manifestations d'une sensualité débridée, désir effréné de satisfaction des sens. Et généralement ils désignent l'épousée du mariage traditionnel par des termes comme "concubine", "putain", "prostituée" (66). Les termes mêmes qu'ils utilisent pour qualifier la relation sexuelle chez les Noirs, même dans le mariage, portent le poids du péché et de l'impureté.

Pour forcer les conjoints à se marier à l'église ou pour les faire renoncer à la polygamie ou à toute autre pratique païenne, les missionnaires ont dû parfois recourir à des mesures répressives: admonitions, menaces, châtiments corporels, et même à des excommunications (67).

Jusqu'aujourd'hui, le problème de la "compatibilité" ou de l'"incompatibilité" entre le mariage chrétien et le mariage coutumier reste entier au sein des communautés chrétiennes d'Afrique.

C) La pratique de la vie chrétienne

Une fois baptisé, le nouveau chrétien manifeste son nouvel état par un mode de vie spécifique: assiduité à la messe, aux sacrements de pénitence, de l'eucharistie et du mariage, et renonciation à toutes les pratiques traditionnelles: recours aux idoles et aux fétiches.

Décrivant la vie des nouveaux chrétiens, J.F. Romano constate que ceux-ci:

> "recourent à la pénitence; et avec la faveur de Dieu, dans un court laps de temps beaucoup d'entre eux abandonnent leurs concubines et se marient, vivant chrétiennement" (68).

Idoles, fétiches, ministres du démon ou féticheurs: tels sont les ennemis que tout missionnaire affronte et auxquels il mène une guerre sans merci. Brûler et détruire sont les mots qui résument leur action, assez radicale dans ce domaine (69).

L'acharnement déployé contre les croyances des autochtones amène à se poser la question de la profondeur et de la sincérité de la conversion chez les Africains. On peut ainsi constater que l'adhésion à la foi chrétienne n'était pas toujours spontanée ni totalement désintéressée. Cavazzi, entre autres, constate en effet,

qu'elle était souvent conditionnée par des intérêts profanes: ne pas perdre l'amitié des blancs, c'est-à-dire du Portugal; ne pas déplaire aux princes autochtones qui avaient donné l'exemple en se convertissant eux-mêmes; ou encore acquérir une plus grande considération sociale. L'auteur note ainsi à propos de l'Angola, que les populations autochtones, "pour ne pas perdre le commerce avec les blancs, manifestent extérieurement quelque sentiment envers notre religion" (70). Et plus loin, il constate qu'il y a "des personnes de la suite (du roi) et d'autorité qui par crainte de perdre la grâce des Princes catholiques, avec une abominable hypocrisie, plus que par un sentiment de foi sincère et pure, professent, en apparence, notre Sainte et Catholique Religion" (71).
De son côté, L. De Caltanissetta relève que les Noirs se font volontiers baptiser pour recevoir le titre de "don" et pour être considérés comme "civilisés" (72).

D'ailleurs petit à petit on remarque aussi que l'enthousiasme et l'adhésion apparemment spontanés à la religion chrétienne n'empêchent pas les critiques des évangélisés contre l'enseignement et la pratique missionnaires. Ainsi, le baptême est parfois tenu pour suspect, car dans certains cas, il provoquerait la mort (73). Tout l'enseignement missionnaire et les pratiques qui en découlent ont, selon les noirs, comme but final, une fin politique. Ainsi selon eux, "la nouveauté des rites est un de leur stratégème pour diviser les esprits, afin de faire plus facilement main-mise sur le pays et s'en emparer complètement"(74).

La religion catholique apparaît ainsi aux yeux de beaucoup d'Africains d'alors, comme une religion oppressive, qui limite la liberté de l'individu et l'enchaîne, car "les lois catholiques, avec un empêchement rigoureux... entravent la liberté humaine et forcent l'homme à languir sous un joug insupportable" (75).

Comme au temps des Apôtres, c'est souvent la situation concrète de la mission sur le terrain qui est à la base d'un approfondissement théorique nouveau, d'une meilleure saisie de la véritable ampleur de l'oeuvre survenue en Jésus-Christ, autant que d'un discernement plus net des voies de garage à éviter et des chemins parfois inattendus de l'Esprit.

Les directives de l'instance magistérielle n'ont jamais mis définitivement fin au zèle des "judaïsants". Si l'on en croit V. Neckebrouck, il y aurait eu des missionnaires pour penser que ces directives compétentes, notamment l'Instruction de 1659, ne concernaient pas toutes les parties de l'Eglise.

> "N'a-t-on pas trouvé des missionnaires", écrit-il, "pour déclarer que l'Instruction de 1659 était destinée exclusivement à leurs confrères se rendant en Extrême Orient, mais ne concernait nullement ceux qui partaient pour l'Afrique?" Il lui semble en tout cas que "ces consignes vieilles et récentes, n'ont pas toujours été suivies comme ceux qui peuvent juger de l'épopée missionnaire a posteriori l'auraient souhaité." Ce n'est pas qu'elles aient été "absentes de l'esprit et de l'intention de beaucoup d'excellents apôtres", mais, poursuit l'auteur, "force nous est de reconnaître qu'au plan pratique elles sont souvent restées lettre morte. Sur les immenses territoires de mission, la liturgie, la législation canonique, la catéchèse, la théologie dogmatique et morale, la spiritualité sont restées profondément occidentales dans leur forme et mode de présentation. La quintescence du message évangélique n'a guère été actualisée selon le génie propre des peuples évangélisés" (76).

Faisant un "bilan" de plusieurs siècles d'évangélisation en Afrique, J. Wilbois a naguère essayé de montrer que certains traits de l'esprit sont liés à des formes de société, et que par conséquent, "on n'instruira pas les Noirs sans tenir compte de leurs structures familiales, économiques et politiques. La prédication... devra être accompagnée d'une connaissance sociologique, sinon d'une influence sur la société" (77). Et, toujours selon le même auteur, une véritable christianisation devrait s'accompagner d'une modification générale de l'environnement social. Le missionnaire, affirme-t-il, "doit pénétrer dans la cité pour y faire, au sens étymologique, de la politique. Il n'a pas à fonder des 'oeuvres' en marge de la société: c'est de la société entière qu'il prétend changer les institutions" (78).

La pratique missionnaire des Temps Modernes a oscillé entre deux idéaux. D'une part, connaître et respecter les usages locaux selon les directives de la Propagande; d'autre part, modifier la société "païenne" par des rapports nouveaux et assurer ainsi une véritable conversion.
Qu'il y ait eu écart entre les idéaux proposés et la réalité concrète sur le terrain, personne n'en doute. La Mission, on le sait, a rendu possible une rencontre qui a mis en présence le missionnaire et l'Africain, c'est-à-dire l'Europe et l'Afrique; rencontre dans laquelle les rapports sont souvent de type vertical: de supérieur à inférieur (79). Ces rapports deviennent ainsi l'expression d'une certaine conception de la Mission. Il apparaît dès lors que l'évangélisation doit de soi coïncider avec la civilisation (occidentale), et que celle-ci coïncide avec l'Occident. Aussi le projet de la mission se présente-t-il comme expression d'un ordre culturel. Cela apparaît explicitement

dans des nombreux textes, soutenus régulièrement par des jugements dont le modèle de référence par excellence est l'Europe occidentale. Ainsi selon Cavazzi, dans l'oeuvre d'évangélisation, il s'agit pour le Noir au contact du missionnaire, de "se domestiquer, de se mettre sur le sentier de la raison, de s'adapter aux manières de vivre civilisées et aux habitudes de la religion catholique" (80). Et lorsque J.F. Romano déclare à propos des Africains: "Peut-être qu'avec le temps... se conformeront-ils peu à peu à la manière de vivre de l'Europe", il affirme clairement que la conversion de l'Afrique à l'Europe, sa conformité au modèle européen est pour elle la destination et la conséquence prévisible et normale de la rencontre avec l'Europe et avec l'Evangile. Ainsi l'adhésion au christianisme supposait en même temps l'exigence de la conversion culturelle.

L'oeuvre missionnaire de cette première évangélisation - elle ne sera malheureusement pas la seule - se révèle donc comme une oeuvre voulant instaurer une foi, mais aussi une culture. Elle a tenté de faire table rase de ce qui existait en imposant - dans un élan explicable de générosité et convaincue du bien-fondé de la mission - de nouveaux modèles, en instaurant de nouvelles normes.
Cette confusion entre "évangélisation" et "civilisation" ne pouvait qu'entretenir ce que G. Balandier appelle un "malentendu", et constituer un élément possible d'échec de l'oeuvre évangélisatrice. Dans la mesure où la contestation ou le refus de l'évangélisé face à l'évangélisateur devient également refus et contestation de la société et de l'ordre dont le missionnaire se veut être le témoin et le porte-parole, ce refus se porte en même temps à la religion chrétienne prêchée par lui. Aussi constate-t-on une désaffection de la part des autochtones à l'égard de la foi chrétienne et de ses représentants.

J. Merolla et L. De Caltanissetta témoignent dans leurs écrits d'une image d'un christianisme en plein déclin: il n'y a plus de la part des autochtones, cet enthousiasme délirant et cette spontanéité des premiers temps; le soutien du pouvoir africain aux missionnaires s'estompe de plus en plus; les populations, privées de la pression et de l'exemple de leurs chefs, manifestent ouvertement leur opposition à l'évangélisation par des actes de violence contre les missionnaires, par des moqueries et des vexations, voire des empoisonnements (81).
On assiste ainsi peu à peu à une réaction de rébellion ouverte contre le pouvoir missionnaire qui constituait souvent un véritable "contre-pouvoir", ou, comme

le dit S. Axelson: "un comportement dictatorial" (82).

A partir du dernier quart du XVIIe siècle, les relations avec les autorités locales, les rapports évangélisateurs-évangélisés iront se détériorant et le nombre des missionnaires ira décroissant: nombre d'entre eux mourront sur place, décimés par la maladie, et d'autres devront être rapatriés pour cause de maladie également.

Cette deuxième tentative d'évangélisation de l'Afrique, - tentative assez timide, il faut le reconnaître -, prit ainsi fin ver le début du XVIIIe siècle. L'"Europe", selon les dires de M. Bormann, "avait d'autres préoccupations et d'autres problèmes et se souciait peu de 'mission' dans des pays lointains. Ce n'est qu'après les périodes troublées des guerres napoléonniennes qu'on a pu à nouveau s'occuper de l'évangélisation. L'Afrique semble dans l'entre-temps s'être fermée sur elle-même... De toutes les tentatives d'évangélisation, il ne semble rester aucune trace. Le XIXe siècle deviendra ainsi, outre le siècle des grands voyages d'exploration, celui d'un nouvel élan de l'évangélisation dans toutes les parties du monde" (83).

Pour mieux juger du succès ou de l'échec de cette deuxième tentative de l'évangélisation de l'Afrique, il faut replacer la mission dans le contexte social, religieux et culturel des Temps Modernes.

Née au lendemain de la Contre-Réforme, la mission était encore trop conçue comme une campagne, une conquête: arracher les hommes à Satan. Dans ce contexte, le missionnaire, nouveau "croisé", se devait de défendre la foi et de porter partout le message évangélique. D'où l'esprit de militantisme et de prosélytisme. Malgré les directives et les souhaits généreux de la Propagande, le nouveau missionnaire arrivait sur le terrain muni de sa culture occidentale et de sa foi, ignorant pratiquement tout de la société africaine. Toute sa vision du monde africain était dès lors marquée, souvent faussée et conditionnée par son état de religieux, certes, mais aussi d'occidental. C'est donc en fonction du contexte qui lui a donné naissance qu'il faut comprendre la mission de cette époque, et aussi les erreurs qui l'ont accompagnée.

Cependant, et il faut le souligner, qu'il y ait eu écart entre les idéaux proposés et la réalité concrète n'enlève rien à son mérite à cette tentative d'évangélisation au coeur de l'Afrique. Malgré ses faiblesses, malgré son poids

d'ethnocentrisme, la Mission des Temps Modernes a été une entreprise généreuse, difficile.

1.3. La Mission Contemporaine en Afrique

Si l'on excepte l'Ethiopie où l'Eglise témoigne d'une tradition de quinze siècles (84), l'on peut dire que le christianisme est d'introduction récente en Afrique, puisque la moyenne d'âge des Eglises africaines est d'environ un siècle.

Les Eglises d'aujourd'hui en Afrique, sont nées du zèle missionnaire des Eglises d'Europe et d'Amérique du Nord.

> "Les missionnaires qui ont quitté leurs pays pour répandre la foi sur le continent africain étaient généralement des personnes qui se consacraient au bien-être spirituel de l'humanité. Ils subirent souvent de dures épreuves physiques ou psychologiques. Leur labeur a donné naissance aux communautés chrétiennes de ce continent; elles sont un témoignage de leur zèle et de leur dévouement" (85).

Historiquement, ainsi que nous l'avons souligné plus haut, le travail missionnaire en Afrique noire a commencé au XVe siècle. Mais il ne s'agissait bien souvent que de raids évangéliques sporadiques et les résultats furent fort maigres.

Jusqu'au XVIIe siècle, l'évangélisation du continent africain fut presqu' exclusivement "catholique", conduite qu'elle était par le Portugal et l'Espagne, alors à la tête de l'expansionnisme européen. Sous leur égide, le christianisme voguant avec les caravelles vers les Indes et l'Asie, sema au passage des chrétientés sur les rivages de l'Afrique, au Royaume du Kongo, en Angola, au Monomotapa, "pour la gloire de Dieu et de la Patrie" (86).

Lorsque les deux puissances du patronat entrent en décadence et sont progressivement dépouillées de leurs possessions, sinon de leurs privilèges symboliques (87) et de leurs prétentions désuètes, c'est au tour de la France catholique de prendre la relève en donnant à la Sacrée Congrégation pour la Propagande des vicaires apostoliques et des missionnaires pour poursuivre l'oeuvre d'évangélisation. Jusqu'à la Conférence de Berlin (1884-1885) et l'entrée de la Belgique en scène, la France fut la seule puissance à majorité catholique et elle dominera le mouvement missionnaire (88).

1.3.1. Le rôle de la Papauté

La véritable et définitive évangélisation de l'Afrique noire ne fut couronnée de succès qu'au XIXe siècle avec le réveil évangélique en Europe. La Papauté va prendre progressivement la direction totale et effective de l'évangélisation, au terme d'une longue période de crise. Celle-ci est marquée par l'opposition séculaire des pays du "padroado" et du "patronato" (89) à la libre prédication du christianisme et à la réorganisation du champ de la mission; par la querelle des rites chinois et la suppression de la Compagnie de Jésus. Elle culmine dans la Révolution Française et sa suite. Les Congrégations missionnaires sont abolies, les biens du Clergé confisqués, son recrutement s'arrête (90), la Sacrée Congrégation est dissoute et spoliée par le Directoire, puis par Napoléon. Elle ne se réorganisera qu'en 1817.

Le rôle de la papauté sera d'abord d'empêcher l'entreprise missionnaire de s'inféoder à l'un ou l'autre des nationalismes en rivalité en Europe, en rappelant sans cesse la supra-nationalité de l'Eglise.
Déjà en 1659, le Pape Alexandre VII publiait une véritable "charte" de l'action missionnaire moderne sous forme d'une instruction adressée aux vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois du Tonkin et de la Cochinchine.
Ce document fondamental insiste d'une part sur la nécessité de former le clergé autochtone, "reprenant une tradition encore mal affermie de l'Eglise primitive, mais qui a fait ses preuves, et coupant court à toute idée de supériorité raciale ou d'inégalité de droit que la fièvre de l'expansion européenne a pu faire naître, et d'autre part, sur le devoir de "respecter tous les patriotismes locaux et les coutumes particulières, amorçant de ce fait le principe de l'égalité des droits politiques" (91). Deux points essentiels auxquels il faut ajouter la nécessaire dissociation de la cause de la foi de celle des nations européennes, sur lesquels reviendront plus tard les grandes encycliques missionnaires des papes du XXe siècle:

> "Voici la principale raison qui a déterminé la Sacrée Congrégation (de Propaganda Fide)," déclare le document, "à vous envoyer revêtus de l'épiscopat dans ces régions. C'est que vous preniez en main, par tous les moyens et méthodes possibles, l'éducation de jeunes gens de façon à les rendre capables de recevoir le sacerdoce... Ayez donc toujours ce but devant les yeux: amener jusqu'aux ordres sacrés le plus grand nombre possible de sujets et les plus aptes, les former et les faire avancer chacun en son temps...
>
> Aux peuples, prêchez l'obéissance à leurs princes, même difficiles, et, tant en privé qu'en public, priez Dieu de tout votre coeur pour leur prospérité et leur salut. Ne critiquez pas leurs actions, même celles des princes qui vous persécu-

teraient, n'accusez pas leur dureté, ne reprenez rien dans leur conduite, mais, dans la patience et le silence, attendez de Dieu le temps de la consolation. Refusez-vous absolument à semer dans leurs territoires les germes d'aucun parti, espagnol, français, turc, persan ou autre. Bien au contraire, extirpez à la racine, autant qu'il est en votre pouvoir, toutes les rivalités de ce genre. Et si l'un de vos Missionnaires, dûment averti, continue à alimenter de telles dissensions, renvoyez-le immédiatement en Europe, de peur que son imprudence ne mette les affaires religieuses en grand péril.

Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs moeurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale.
Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi qui ne repousse ni ne blesse les rites et les usages d'aucun peuple pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et les protège. Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature de tous les hommes d'estimer, d'aimer, de mettre au-dessus de tout au monde les traditions de leur pays et ce pays lui-même. Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation, principalement à celles qui ont été pratiquées aussi loin que remontent les souvenirs anciens. Que sera-ce si, les ayant abrogées, vous cherchez à mettre à la place les moeurs de votre pays, introduites du dehors? Ne mettez donc jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe; bien au contraire, empressez-vous de vous y habituer. Admirez et louez ce qui mérite la louange. Pour ce qui ne la mérite pas, s'il convient de ne pas le vanter à son de trompe comme le font les flatteurs, vous aurez la prudence de ne pas porter de jugement, ou en tout cas de ne rien condamner étourdiment ou avec excès. Quant aux usages qui sont franchement mauvais, il faut les ébranler plutôt par des hochements de tête et des silences que par des paroles, non sans saisir les occasions grâce auxquelles les âmes une fois disposées à embrasser la vérité, ces usages se laisseront déraciner insensiblement..." (92).

Dissocier la cause de la foi de celle d'une nation déterminée, quelle qu'elle soit, écarter l'impérialisme culturel sous toutes ses formes et, par là refuser les "méthodes de l'évangélisation portugaise et surtout espagnole, essentiellement basée sur l'occidantalisation des 'païens', qui est en quelque sorte l'ancêtre de l'assimilation politique" (93), reconnaître la valeur du pluralisme des civilisations et des cultures humaines devant la même foi, c'est, une fois de plus, retrouver et expliciter le discours missionnaire fondateur de l'Eglise naissante.

"L'Eglise catholique n'est ni belge, ni française, ni anglaise, ni italienne ou américaine: elle est catholique", écrira plus tard la Sacrée Congrégation à Mgr. Delle Piane. "C'est pourquoi elle est belge en Belgique, française en France, anglaise en Angleterre, etc. Au Congo, elle doit être congolaise: dans la construction des

> *édifices sacrés et dans la confection des objets du culte, on doit soigneusement tenir compte des lignes, des couleurs et de tous les éléments de l'art congolais" (94).*

A la lumière de l'Instruction de 1659, le souci majeur de Rome va se déployer dans une triple direction:

a) Hâter partout l'implantation de l'Eglise, en multipliant les circonscriptions, en faisant du développement d'un clergé et d'un épiscopat indigènes de haute qualité un objectif primordial et impérieux, suivi d'une élite laïque.

- Pour Benoît XV, "le recrutement et la formation d'un clergé indigène apparaît comme un point sur lequel tous les chefs de mission ont le devoir de fixer particulièrement leur attention". La raison est intrinsèque à la nature même de la mission: "là est le plus grand espoir des Eglises nouvelles", déclare le pape, "car le prêtre indigène se trouve préparé à merveille pour introduire la foi chez ses compatriotes, comme il est naturel chez un homme qui leur est uni par la naissance, la mentalité, les sentiments et les goûts. Beaucoup mieux que n'importe quel autre, il aurait les moyens de les persuader. Aussi, trouvera-t-il souvent un accès facile là où un prêtre étranger n'aurait pas eu la permission d'entrer" (95).

- Pie XI, pour sa part, traite longuement du clergé local dans son encyclique missionnaire "Rerum Ecclesiae" du 28 février 1926. Il rappelle avec une vigueur teintée de sévérité "l'extrême importance de l'entrée des indigènes dans le clergé". Autrement, dit-il, "nous jugerions qu'il manque quelque chose à votre apostolat, et plus encore que vous retardez trop et que vous ralentissez l'établissement et l'organisation de l'Eglise sur le territoire dont vous avez la charge" (96).

Certes, les missionnaires ont reçu du Pontife romain la charge de prêcher la vérité chrétienne à des nations non-chrétiennes: "Pourquoi donc les missions, demande le pape, si ce n'est pas pour établir et fonder solidement l'Eglise de Dieu dans ces immenses régions? Et comment l'Eglise sera-t-elle constituée aujourd'hui parmi les non-chrétiens, si ce n'est par tous les mêmes éléments dont elle fut constituée autrefois chez-nous, à savoir par les fidèles, le clergé, les religieux et les religieuses de chaque nation?
Et pourquoi le clergé indigène serait-il écarté du champ qui est le sien et qu'il lui est naturel de travailler, à savoir le gouvernement de sa propre nation" (97).

Par la suite, Pie XII avec "Evangelii Praecones" du 2 juin 1951, Jean XXIII avec "Princeps Pastorum" du 28 novembre 1959 reviendront sur le même thème en en montrant l'urgence et la nécessité. La formation d'un clergé autochtone est de la plus haute importance pour la constitution d'une Eglise locale et doit être aussi soignée et aussi complète que celle donnée aux prêtres des pays de vieille chrétienté.

b) Dénoncer les particularismes concurrents des Congrégations et Ordres religieux en mal de fiefs et d'affirmation de soi les uns contre les autres, et prévenir tout nationalisme missionnaire (98).

c) Inviter et engager les missionnaires au respect de la culture et des coutumes des pays à évangéliser. Aussi, pour que l'Eglise soit chez-elle partout, les consignes les plus strictes seront données pour que le missionnaire ne soit pas un propagandiste de sa propre civilisation, pour qu'il respecte la culture des pays à évangéliser et y enraciner la foi (99).

Pour atteindre ce triple objectif, la papauté centralisera les ressources en personnel et en argent, que des initiatives privées suscitent partout dans la chrétienté. Elle disposera dès lors non seulement d'une doctrine et de directives précises qui la rendent opérationnelle, mais encore de troupes volontaires et ardentes pour l'appliquer, et des moyens matériels à la mesure de sa politique, grâce à la générosité active et intarissable des fidèles.

1.3.2. <u>La mobilisation de la Base</u>

L'efficacité de l'action de la papauté n'a été rendue possible que grâce à un mouvement d'ensemble qui durera jusqu'au premier tiers du XXe siècle.

Durant son ascension hégémonique et conquérante, le "protestantisme", jusque-là hostile à l'idée missionnaire, s'y est converté, en la découvrant enfin dans la "Bible", au grand regret des catholiques: "Dès la seconde moitié du XVIIIe siècle", note J. Cadille, "ce sont surtout les Africains d'origine américaine de confession protestante qui ouvrent la voie à l'évangélisation de l'intérieur de l'Afrique. On a ainsi Richard Allen de l'Eglise Méthodiste Africaine en Sierra Leone; Thomas Freeman qui fonda l'Eglise du Ghana méridional; Samuel Grouther au Nigéria; R. Moffat et son gendre Livingstone qui frayèrent la route missionnaire vers l'Afrique méridionale" (100).

Le contexte est donc celui des rivalités et de la concurrence tous azimuts des nationalismes, des confessions religieuses, des idéologies divergentes, des appétits commerciaux et économiques. F. Eboussi Boulaga relève à ce propos que:

> "Le catholicisme missionnaire est ouvertement et agressivement anti-protestant, mais les protestants ne sont pas en reste de fanatisme. Chaque confession croit détenir la totalité de la vérité chrétienne. Toutes, elles canonisent leurs unilatéralismes antithétiques, qu'elles brandissent les unes contre les autres. Sur le terrain africain, à la faveur de l'évangélisation des païens, on reprend les querelles et les guerres de religion stabilisées en Europe par le 'cujus regio, hujus religio' "(101).

La course à l'évangélisation déclenchée par l'arrivée des protestants sur la scène, entraîne toutes les couches catholiques: les aristocratiques revenus d'exil qui rêvent de restaurer l'Ancien Régime, les ouvriers des villes et les paysans de la campagne, les religieux et les laïcs, les hommes et les femmes, voire les enfants. Une immense littérature les édifie, les enflamme, les fait rêver et agir, depuis le Génie du Christianisme de Chateaubriand jusqu'aux Annales de la Propagation de la Foi, en passant par les Lettres curieuses et édifiantes, anciennes et nouvelles. On rapporte que 467 revues et bulletins auront vu le jour jusqu'en 1924, soit 219 en un siècle - de 1822 à 1919 - et 148 en cinq années de l'après-guerre, de 1919 à 1924 (102).

a) Le surgissement des Oeuvres Missionnaires

La mobilisation de la chrétienté porte ses fruits. Partout champignonnent des Associations et des Oeuvres pour venir en aide matérielle et spirituelle aux missions. Il y a lieu de nommer entre autres la célèbre "Oeuvre de la Propagation de la Foi", née en 1822; celle de la "Sainte Enfance" (1843) et celle de Saint Pierre Apôtre pour le clergé indigène (1899). On connaît déjà moins l'oeuvre des "Vieux Timbres", celle de Saint Pierre Claver et tant d'autres. Au cours du siècle, il s'est formé 270 Associations de ce part le monde catholique. Grâce à elles, les missions retrouvent des sources de financement nouvelles, après la perte de celles de l'Ancien Régime.

Les vocations lèvent en masse. Les anciens Ordres et Congrégations resurgissent. De nouveaux venus font leur apparition, dont certains se destinent exclusivement aux Missions d'Afrique, telle que la Congrégation des Pères Blancs, fondée par le Cardinal Lavigerie. Les séculiers d'ailleurs ne sont pas en reste. Dans L'Union Missionnaire du Clergé, ils manifestent le grand rôle qu'ils jouent dans cette mobilisation.

b) Les Instituts de Missiologie

Le mouvement missionnaire n'est pas simple pétulance, il se réfléchit sur lui-même et, dans sa maturité ou vers son déclin, il s'efforce de recueillir son essence accomplie dans un "discours". La missiologie fait la théorie de la pratique, telle qu'elle s'est approfondie en voulant sa fin.

A la suite de l'Allemagne qui fonde les premières "chaires" de cette nouvelle discipline à Münster (1911), puis Münich, il s'en installe à Rome, à Nimègue, à Ottawa, à Vienne et à Fribourg. Certaines d'entre elles s'élargissent très vite en Instituts et en Facultés. Le jeune savoir se dote de revues, se déploie en Congrès et en Semaines, où, dans l'échange et la discussion, il s'exerce à cerner les contours d'un objet mobile et fuyant.

Des écoles se forment, suivant de traditionnels clivages et des passions nationales. Mais les idées circulent, un vaste champ de communication s'ouvre où l'ethnologie, l'histoire comparée des religions, la critique de l'art, la musicologie, dévoilent, au-delà des simplifications du prosélytisme, les véritables dimensions d'une évangélisation intégrale, catholique.

Quelles que soient les réflexions qu'on puisse faire sur la faiblesse de cette Eglise du XIXe siècle et de sa théologie, on ne peut que reconnaître "honnêtement" que le travail des missionnaires catholiques a été un grand succès en Afrique noire. Il a porté des fruits au-delà de toute attente.
Aujourd'hui, l'Eglise catholique est partout présente en Afrique subsaharienne, après un siècle d'apostolat missionnaire: les 50.000 chrétiens des années 1800 sont devenus 71.196.160 (103), répartis en 370 circonscriptions ecclésiastiques. Les 50 missionnaires d'alors, sont aujourd'hui remplacés par 17.000 prêtres, 6.000 Frères, 35.000 Religieuses et plus de 100.000 catéchistes. L'Eglise catholique porte la charge de 26.500 écoles primaires ou élémentaires avec 5.750.000 élèves, celle de 2.700 établissements secondaires avec 531.000 élèves, sans oublier les 4.800 étudiants de l'enseignement supérieur (104).

Il faudrait bien sûr ajouter à cela, ce qu'est, en ce moment, son oeuvre hospitalière et sanitaire, ses activités sociales et son apport au développement des populations africaines. A ce propos, B. Gantin écrit:

> "Nous pensons que l'Eglise, en développant les écoles dans des conditions souvent héroïques, a donné à l'Afrique le moyen de rejoindre à long terme le colonisateur sur son propre terrain... De plus, cet apport positif, en introduisant une transformation

> radicale de la société africaine, était aussi accompagnée d'une présence engagée de l'Eglise auprès des malades... De tels signes historiques ne sont pas près d'être oubliés par l'Afrique. Leur éloquence est telle que ces signes ne furent jamais contestés par les Africains" (105).

Estimant leurs chrétientés suffisamment implantées et affermies, la hiérarchie a par ailleurs établi en Afrique une hiérarchie ecclésiastique, région après région, entre 1950 et 1959, et depuis lors, pour mettre à leur tête des autochtones, si possible; selon le mot de Pie XII:

> "Nous avons eu la joie", déclare le Pape, "d'instituer en de nombreux pays la hiérarchie ecclésiastique et d'élever déjà plusieurs prêtres africains à la plénitude du sacerdoce, conformément au 'but dernier' du travail missionnaire qui est d'établir fermement et définitivement l'Eglise chez de nouveaux peuples. Ainsi, dans la grande famille catholique, les jeunes Eglises africaines prennent aujourd'hui leur place légitime, saluées d'un coeur fraternel par les diocèses plus anciens" (106).

Cette évolution juridique sanctionne une croissance réelle, en personnel, en clergé, spécialement indigène, en nombre de fidèles, d'oeuvres et de ressources. Elle prend acte d'une implantation et d'un enracinement assez profonds pour assurer une existence qui s'assume elle-même ainsi que l'initiative de sa propre évangélisation, et celle des autres.

1.3.3. La pratique missionnaire sur le terrain

Comment les missionnaires s'y sont-ils pratiquement pris pour réaliser une telle oeuvre? Voilà ce qui doit être observé attentivement et positivement, en vue des transpositions futures.

Il ne s'agit pas ici de porter un blâme sur les personnes du passé, mais plutôt de nous demander nous-mêmes la signification et la valeur de leur héritage pour le christianisme contemporain, spécialement parmi les jeunes nations d'Afrique. Le processus même de la redécouverte de soi des chrétiens africains et du message fondamental de l'évangile de Jésus-Christ exige la prise de conscience de ces événements et du conditionnement théologique impliqué dedans.

a) Action positive

Ce qui se passe sur le terrain est d'une très grande importance et mérite qu'on s'y attarde un peu.

Dès leur arrivée, les missionnaires établissent une fréquentation directe et durable des villages, de leurs notables, qu'ils connaissent personnellement, dont

ils parlent souvent la langue et avec lesquels ils échangent des cadeaux et des services. Ils créent ainsi la base objective, matérielle d'une reconnaissance mutuelle certaine. C'est dans le cadre de celle-ci que se dérouleront les conflits et jusqu'aux injures, unilatérales ou réciproques. Aussi seront-ils toujours empruntés d'humanité. Le missionnaire, même brutal et raciste, sera adopté comme personnage du "terroir", objet d'amusement plutôt que de haine ou de colère. Les pionniers seront tenus en très haute estime et mémoire.

C'est grâce à ces relations, que l'Evangile du Christ a fait son entrée historique dans les forêts et savanes africaines, avec toutes ses potentialités et son propre dynamisme que les aléas de l'histoire n'ont pu longtemps masquer. Malgré l'ambiguïté du contexte, le Christ révélateur et rassembleur est apparu à beaucoup sur les sentiers, a fait brûler bien des coeurs dans les poitrines et ouvert bien des yeux

Dans leur apostolat, les missionnaires n'ont pas négligé le "corps physique", même si de nouvelles structures socio-économiques, politiques et culturelles se sont imposées à leurs ouailles du fait de la colonisation (107).
Les missionnaires, on le sait, ont été amenés, en Afrique, à soigner les malades, à créer hôpitaux, écoles, fermes, menuiseries, etc., pour leurs ouailles -souvent après les avoir au préalable rachetées des mains des esclavagistes. Aussi, outre l'évangélisation proprement dite, les efforts des missionnaires ont porté sur:

1° <u>L'enseignement</u>

Devant les réticences des adultes, en vue surtout de créer l'homme nouveau, les missionnaires s'adressent à la jeunesse. Au départ, les écoles sont fondées dans un centre et comportent un internat, où, en même temps que la doctrine chrétienne, on apprend à lire et à écrire. Les travaux éducatifs sont en même temps une nécessité et un appoint économique (108). Partout dans les villages plus ou moins importants, on remarque la présence d'une école-chapelle, où le catéchiste-moniteur instruit de la religion et initie au mystère des lettres et des nombres. Les écoles techniques suivront rapidement en certaines régions, les collèges classiques ne venant que plus tard.

Dans son fond, la politique scolaire missionnaire vise un double but: faire des Noirs des chrétiens authentiques et véritables, et élever leur standing de vie à un niveau moyen.
L'importance primordiale accordée à l'instruction religieuse témoigne de la

préoccupation majeure des missionnaires. Par eux, l'instruction vise avant tout l'éducation chrétienne. C'est à l'éducation de l'homme chrétien qu'est ordonnée l'instruction du Noir. Pour atteindre ce but, les missionnaires ont déployé tous leurs efforts pour se ménager des auxiliaires capables de les seconder efficacement. D'où la création des écoles normales, comprises "non comme une simple école de pédagogues à former pour instruire les enfants, mais comme une pépinière des catéchistes, destinés à aider les missionnaires dans l'oeuvre de l'évangélisation, et pouvant au besoin suppléer les missionnaires pour instruire les catéchumènes et les chrétiens, voire diriger les chrétientés" (109).
L'évangélisation des Noirs semble donc avoir été le but primordial des écoles. Toutefois, les missionnaires n'ont pas pour autant négligé la formation humaine. S'étant antérieurement rendus compte que l'"évangélisation n'est guère compatible avec l'état de stagnation où les populations africaines sont enlisées, les missionnaires ont entrepris de relever le niveau de vie des Noirs" (110).

Le bilan est connu. Le christianisme s'est étendu, en maints endroits, grâce à l'école. Partout, elle a contribué à la promotion humaine et sociale de beaucoup, qui ne sont pas devenus ou ne sont pas restés catholiques.
Le niveau politique et économique, culturel de beaucoup de pays est inimaginable sans la contribution intense de la scolarisation catholique, dans un passé récent ou jusqu'à ce jour.

2° <u>L'action charitable et protectrice</u>

A la lumière de la plupart des documents officiels, il apparaît que la Mission tire son élan de la "grande pitié" (111) qu'éveillent les descriptions ou le spectacle de l'Afrique. Les razzias esclavagistes, l'ignorance et la maladie en font un symbole même de la déréliction. L'évangélisation va donc prendre la forme de la compassion active et veut mettre fin à ces maux, en libérant les Africains de l'esclavage, en l'abolissant, en soignant les malades, en donnant à manger aux affamés. Les premiers convertis seront des esclaves affranchis et tous ceux qui trouveront asile à la mission contre les injustices de leur propre société.

Cependant, l'oeuvre de compassion par excellence est l'activité médicale et sanitaire. Elle joue un rôle aussi considérable que l'école dans la transformation du continent noir. Son apport pionnier est reconnu, même là où il convient de souligner l'ampleur subséquente de l'intervention des pouvoirs publics. Après celle-ci, et à côté des équipements d'Etat, les établissements catholiques continuent à rendre des services appréciés des populations, que le gouvernement ne voudrait ni ne pourrait remplacer.

Ce seul résultat justifie cette entreprise au jugement de l'histoire, où ne compte que ce qui fait preuve d'efficacité. Mais elle se justifie à ses propres yeux, comme imitation de la compassion du Christ, qui a guéri les malades pour inaugurer et symboliser le règne de la divine gratuité, pour rien, et non pour les gagner à sa cause:

> "Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez: les aveugles voient et les boîteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres" (Mt. 11,5).

Par ailleurs, la colonisation, on le sait, est d'essence violente. Les missionnaires sont donc souvent les témoins des exactions et d'une exploitation brutale.

Dans les limites que leur laissent les pouvoirs publics, au titre des libertés démocratiques et leur propre adhésion au système et à l'idéologie, voire aux méthodes coloniales, ils ont fréquemment l'occasion de se porter en défenseurs de la dignité et de la vie des indigènes. Ils protesteront ainsi contre ce qu'on appelle alors pudiquement " les abus".

Ce fait est à mettre à leur crédit, même si l'on veut en minimiser l'efficacité. Celle-ci ne fut pas nulle. En plus d'avoir atténué çà et là des vexations et de crimes réels, elle consiste essentiellement à refuser de se résigner à la banalité du mal, à son règne souverain. Mais il faut dire plus: c'est leur action quotidienne qui était la meilleure défense. Elle a créé certaines des conditions matérielles, intellectuelles et spirituelles qui habiliteront l'indigène à se porter à soi-même assistance, même à l'encontre des réticences missionnaires. "L'oeuvre de l'école et de la santé entreprise par les missionnaires a été plus qu'une technique de recrutement dans une secte close pour s'être inscrite dans le mouvement même de la vie. Elle a été catholique dans l'exacte mesure où elle a stimulé celle-ci à se dépasser elle-même", reconnaît F. Eboussi Boulaga (112).

3° La création d'espaces nouveaux (113)

Le premier geste de la mission a été de créer des villages de liberté, regroupant des captifs rachetés ou sauvés des négriers et des razzieurs, ou offrant un asile à d'autres traqués sociaux. Ce seront les premiers villages chrétiens. On essaiera par la suite d'en construire sur le même modèle pour tous les convertis, afin de les soustraire à l'ambiance et à la pression de leur société.

Cependant, rapidement, on devra se contenter d'un quartier chrétien, serré autour de sa case-chapelle, de son école et flanqué de son cimetière, en bordure du village. Le poste central de mission le visitera et le contrôlera. Mais c'est le catéchiste qui y règne; il instruit, exhorte, corrige, convertit et réfère au prêtre les cas et les problèmes qui excèdent ses compétences. Il est ainsi sous la mouvance d'un centre. Celui-ci entraîne la brousse dans le progrès; il y propage les effets de son propre développement religieux, social et matériel.

Les postes de mission sont des établissements permanents qui seront pour bien des régions d'Afrique, ce que les monastères furent pour de nombreux cantons d'Europe. Chacun d'eux est un ensemble qui comporte, en plus de l'église et de la résidence des Pères et des Soeurs, des fabriques, des ateliers, une ou deux écoles, une dispensaire, des jardins et des plantations, ainsi que des logements pour les employés.

Le poste de mission diffuse des savoir-faire nouveaux, des cultures et des espèces nouvelles. Il forme pour toute une contrée des artisans et des ouvriers qualifiés qui la dotent de bâtiments et de mobiliers modernes.
En plus donc d'être le quartier général de l'évangélisation, il sera pour longtemps un foyer d'innovation technique et sociale, de production économique, de transformation des hommes et du paysage. Car, il s'agit de créer un espace de liberté pour l'homme asservi par des moeurs et un milieu devenus étroits et oppressifs, ancrant les mentalités dans l'immobilisme.
On combattra ces dernières dans leurs manifestations les plus aberrantes et les plus nocives: la sorcellerie, les ordalies, les sociétés secrètes avec leurs enlèvements et leurs meurtres de rapine, rituels ou de représailles. De telles pratiques ne se maintiennent qu'à la faveur de la terreur qui les entoure et qui couvre leur supercherie foncière. Le missionnaire s'attachera à en dévoiler le mystère, à en découvrir la nudité au grand jour (114). Puis, par l'enseignement, la discussion, l'esclandre, il montrera l'irrationalité et les vanités

des croyances, ce sont des institutions fétichisées avec leur infrastructure de relations, de dépendances hiérarchisées et réciproques qui rivent les gens à des représentations archaïques et à des comportements fossilisés.

Il est donc nécessaire de refaire la matrice sociale, la famille, en la faisant nucléaire, monogamique, en faisant jouer à la femme d'autres fonctions que celles de procréatrice, de servante bonne à tout faire, de monnaie d'échange entre clans dans le jeu de leurs alliances et de leur politique, d'ornement indiquant le statut social de leur mari.
Les missionnaires livreront leurs batailles les plus ardentes et les plus désespérées autour du mariage, de la dot et de la polygamie. La confrontation directe sera à leur désavantage. Mais, en créant un contre-pouvoir, des élites modernisantes, ils déplacent le terrain de la lutte et gagneront l'avenir.
Tel est le point de vue intérieur où il convient de se placer.

b) Aspect négatif

Sans chercher à présenter ici une histoire des vicissitudes de la mission en tout temps et en tout lieu, on se bornera à rappeler quelques aspects de l'approche chrétienne des Négro-Africains, qui illustrent l'équivoque chrétienne en situation coloniale.

1° Violation de la personnalité africaine

Nous avons déjà souligné la part positive et révolutionnaire de l'oeuvre missionnaire pour arracher les Africains à des usages archaïques et devenus nocifs.
Nul cependant ne nie l'excès de méconnaissance, allant jusqu'à la falsification.
Le plus grave fut le postulat qu'elle fit adopter à l'entreprise évangélisatrice, qui fut fondée sur la nécessité de "déraciner" le néophyte de "son être-dans-le-monde", de ne le christianiser qu'en lui donnant une personnalité absolument nouvelle, mais d'emprunt.
Le Noir, disait-on, doit mourir à sa vie "naturelle" pour se renouveler dans le Christ. Bien entendu, dans la vie "naturelle" était englobé tout ce qui est coutumes, traditions, conceptions africaines. On avait là comme une métanoïa, une conversion toute simple et toute pratique à lui proposer: abandonner la culture africaine, toute païenne, et adopter la civilisation occidentale, toute chré-

tienne. Pour L. Hurbon,

> "Le christianisme apparaît comme le fondement même des valeurs occidentales qu'on fait trôner au-dessus des cultures indigènes, acculant celles-ci soit au complexe d'infériorité, soit à la clandestinité ou même à la destruction" (115).

Tout un système de comportement à l'égard de l'Afrique était ainsi programmé, consistant à faire table rase de toutes les valeurs authentiquement africaines pour édifier un christianisme pur sur une terre vierge. En Afrique - comme partout ailleurs - écrit notamment T. Balasuriya,

> "Les religions et les cultures des peuples non-européens furent persécutées, méprisées et marginalisées durant des siècles. Les trésors et les ressources naturelles des peuples dé l'Orient, d'Afrique et des Amériques furent systématiquement pillés au bénéfice des Européens. Leurs industries furent détruites par la force ou par les processus de 'compétition pacifique' d'une expansion capitaliste impitoyable" (116).

Bien sûr, les missionnaires voulaient le bien des âmes. Toute la civilisation nègre leur semblait donc un obstacle au salut. Tout ce qu'elle contient n'est que "fausseté , immoralité, ténèbres, dépravations, misère spirituelle, péché et idolâtrie" (117). Il fallait donc l'extirper. Aussi les nouveaux chrétiens étaient-ils séparés de leurs semblables, et de leur mode de vie communautaire. Ainsi, constate R. Wright dans "Puissance Noire":

> "Plus je réfléchissais à l'oeuvre missionnaire, plus j'étais stupéfait. Entraînés par leur prosélytisme malsain, les missionnaires avaient ruiné toute la philosophie de l'existence d'un peuple sans la remplacer, sans même se rendre compte de ce qu'ils avaient fait. Leur orgueil racial les avaient empêchés de partager intimement la vie de ces hommes qu'ils avaient voulu élever. Ils leur avaient imposé leurs doctrines, ils avaient détourné de leurs voies et ils abandonnaient en chemin ces païens qui étaient devenus chrétiens et qui désiraient ardemment les suivre dans leur monde... Il importe peu, de savoir si les mobiles des missionnaires ont coïncidé ou non avec ceux des intérêts de l'Empire: il reste que leur action n'aurait pu être plus efficace en détraquant à jamais la psychologie des Africains, qui sous une apparence docile, n'ont jamais été profondément convertis à un christianisme qui réduisait à néant leur vision du monde, qui détruisait toutes les valeurs qu'ils avaient mis des siècles à acquérir et pour lesquelles ils avaient fait d'incalculables sacrifices" (118).

La grande erreur des missionnaires aura été de lier tout naturellement le christianisme à la civilisation occidentale, d'avoir méconnu la culture et l'

expérience religieuse traditionnelle des Africains. "Envahissant l'esprit des clercs comme des laïques", écrit J. Maritain, "et même parmi ceux-là qui se consacraient à l'apostolat, les préjugés sur l'infériorité radicale des races non blanches ont trop longtemps fait regarder les missionnaires comme les apôtres non seulement de Jésus-Christ, mais aussi d'une certaine culture humaine ou nationale, quelque fois comme les avant-coureurs des colons et des marchands. Ce fut là un des principaux obstacles à l'évangélisation du monde" (119).

Certes, on ne peut affirmer que leur christianisme n'était qu'une civilisation, fût-elle l'occidentale; ce serait une odieuse calomnie. "Ce serait une erreur mortelle de confondre la cause universelle de l'Eglise et la cause particulière d'une civilisation, de confondre par exemple latinisme et catholicisme, ou occidentalisme et catholicisme. Le catholicisme n'est pas lié à la culture occidentale. L'universalité n'est pas enfermée dans une des parties du monde" (120). Cette civilisation était le moule dans lequel ils avaient coulé leur christianisme et, dans leur idée, quiconque voulait se convertir au christianisme devait se conformer à ce moule.

Cependant, si une telle mise en perspective ne change rien à la "nature" ou à l'"essence" du christianisme, elle en altère profondément le statut et la signification. Elle nous lègue la redoutable question de savoir si ce qui en est résulté n'est pas plus de l'ordre de la croyance aliénée que de la foi, qui suppose autonomie, prise en charge de soi, de son être-au-monde, à laquelle renvoie la reconnaissance de Dieu comme Dieu, autre qu'une idole de nous-mêmes, de notre puissance inversée en toute-puissance imaginaire hors de nous. Elle nous lègue de redécouvrire la discrétion d'un Dieu qui se cache au plus près de la vie humaine et qui échappe à la manipulation des révélations trop localisées, que l'on peut fixer dans l'écriture et dans un livre.

2° Collaboration "Mission-Colonisation" (121)

La situation que l'Afrique connaît aujourd'hui résulte d'un fait historique. On connaît le problème du christianisme et de la colonisation. Les missionnaires, fondateurs de nos Eglises, ne pouvaient pratiquement rien faire sans l'accord au moins tacite des colonisateurs. Et ceux-ci ne pouvaient de leur part rien accorder qui fût en disharmonie avec leurs idéaux politiques et culturels. Les missionnaires durent donc souvent épouser, de gré ou de force, les contours

des politiques des pays colonisateurs. Ainsi, écrit A. Henry,

> "Lorsque l'Allemagne a perdu ses colonies en 1919, les Congrégations missionnaires allemandes ne sont-elles pas parties avec les administrateurs et les sociétés de mission françaises, belges, britanniques, ne sont-elles pas arrivées aussitôt dans les mêmes bateaux que les nouveaux administrateurs? Quand l'Italie a conquis l'Ethiopie, combien de congrégations italiennes se sont-elles immédiatement découvert une vocation missionnaire en Ethiopie?... Rien d'étonnant à ce que l'on entende les autochtones parler de la Congrégation de la Propagande comme d'un ministère des colonies du Vatican, ou d'un ministère des colonies spirituelles de l'Europe" (122).

Certes, il n'est pas juste d'identifier complètement le mouvement missionnaire au colonialisme. Strictement parlant, la mission chrétienne a une motivation très différente de celle de la colonisation. Les missionnaires ne purent cependant éviter les ambiguités historiques de leur situation. Souvent et dans la plupart des pays, ils allaient main dans la main avec les colonisateurs (commerçants et soldats), ainsi que le fait remarquer E. Mveng, qui écrit:

> "Au XIXe siècle, le mot d'ordre, un peu partout, est la lutte anti-esclavagiste. Hier on baptisait les esclaves; aujourd'hui, on affranchit les esclaves avant de les baptiser et l'on fonde des villages de liberté. A Freetown, à Libreville, à Bagamoyo la philanthropie fait des merveilles... L'Afrique sort de la servitude pour entrer dans la colonisation. La Conférence de Berlin, en 1884-1885, la partage en une trentaine de territoires ou groupements de territoires livrés à l'exploitation et à l'administration. Les représentants des Etats d'Europe et d'Amérique, que Bismark a convoqués à Berlin, considèrent les nègres comme des mineurs livrés à leur tutelle. Le pacte colonial enfin et l'indigénat, établis en Afrique au nom des droits de l'homme, dépouillent nos peuples de droits et dignité... C'est dans ce désert de notre désolation que surgit la voix du missionnaire. Le missionnaire, un peu partout, est l'allié du colonisateur, un allié que celui-ci parfois redoute" (123).

Dès lors, le lien semble à la fois indissoluble et mortel. L'Occident est ce sans quoi le christianisme ne serait pas, mais il est ce dans quoi il ne saurait subsister sans mourir.
Sans l'expansion de l'Europe, celle du christianisme est un simple futuribile, une simple possibilité intellectuelle qu'on pose après coup, quand l'histoire l'a déjà éliminée.

En effet, les puissances colonisatrices et esclavagistes emploient leur force à ouvrir aux marchands et aux missionnaires les pays qui leur sont fermés ou hostiles, et inversément la mission semble induire, exiger et appeler l'ensemble du système dont elle fait partie. L'accueil initial fait aux évangélisateurs a besoin pour se soutenir de l'appui technique, économique, militaire ou diploma-

tique de l'Europe. Sans lui, sans son ombre protectrice, tout paraît fragile et précaire. "L'Eglise missionnaire, son personnel, sa culture, son train de vie et ses gestes quotidiens, donnait l'impression d'avoir conclu un pacte d'entraide mutuelle avec le colonialisme. De ce fait une lourde et pénible équivoque subsistait, que dans faits concrets et parfois dans les théories on ne cherchait pas toujours à lever" (124).

Pour naturelle qu'elle soit, une telle liaison est dangereuse, du moins pour la prétention à l'universalisme. La vérité catholique semblera incapable de puiser sa puissance de rayonnement dans sa vocation à l'universel et dans la richesse de sa vérité catholique. On dira: la religion chrétienne étant la seule vraie religion, est destinée à devenir la religion de l'humanité. Toutefois à cause de sa longue et étroite union avec la civilisation occidentale, il semble que sa diffusion doive marcher du même pas que cette civilisation.
Il éclate là de façon manifeste la contradiction entre le droit et le fait et on s'enferme dans la pétition de principe. Comment savoir désormais qu'il s'agit d'une véritable universalité de droit et non la simple généralisation d'un état de fait, c'est-à-dire celle d'une particularité triomphante?

Les pas des légionnaires romains avaient bien marché pour le christianisme, mais les légionnaires n'étaient pas chrétiens. Ce n'est que par une pétition de principe, qu'on dira de la double expansion de l'Europe et du christianisme qu'elle est le fait d'une concomitance, d'une simple coïncidence. C'est le christianisme de l'Occident conquérant que nous avons reçu et point d'autres. On s'apuise à renouer un lieu inextricable et antique, à nier l'identification du christianisme et de la culture occidentale dans le même procès de civilisation, ce système de coexistence des partenaires niveaux où, par conversion modale, les contenus de l'un peuvent devenir ceux de son opposé, par la vertu de la même forme et des gestes primaires opérant des partages décisifs sur la manière d'être homme.

Zélés pour les âmes, les missionnaires avaient tendance à penser que l'expansion commerciale et militaire des peuples occidentaux était une occasion providentielle pour le salut des âmes et la diffusion du message évangélique. Dès les premières phases de l'expansion occidentale, les églises furent des alliées du processus de la colonisation; elles bénéficiaient de l'expansion de l'Empire. En retour, elles rendaient un service spécial à l'impérialisme occidental en le légitimant et en habituant leurs nouveaux adhérents à supporter l'oppression et l'exploitation et à accepter des espérances compensatrices: une récompense

éternelle contre les malheurs terrestres, y compris l'exploitation coloniale. Les habiles marchands et soldats de l'Occident ne mirent pas longtemps à se rendre compte et à tirer parti de la présence des missionnaires parmi leurs populations captives. L'Evangile était ainsi utilisé comme moyen de calmer la résistance nationale au pillage par les étrangers, et de domestiquer les esprits et les cultures des populations nouvellement converties.
Dans la foulée, la doctrine chrétienne était entachée par la recherche du profit égoïste des peuples se disant chrétiens et qui exerçaient le pouvoir au nom des empereurs et des autorités spirituelles.

> "Tout au long de cette période", écrit T. Balasuriya, "la religion chrétienne fut associée avec les puissances coloniales impérialistes. Et même alors que les hommes et les femmes religieux étaient ses serviteurs chargés de mission, ceux-ci ne mirent pas fondamentalement en question le droit des racex blanches à conquérir et à coloniser les autres. Au contraire, ils considérèrent cette situation comme une occasion donnée par Dieu pour l'expansion du message et de la mission chrétienne. Ainsi, par une alliance étroite avec les puissances et les forces dominantes, ils donnèrent à l'entreprise coloniale occidentale une légitimation de nature non-matérielle également. D'où les monarques régnant d'Europe encouragèrent les missionnaires de leur soutien énergique et de leurs bénédictions" (125).

L'évangélisation de l'Afrique a donc été intimement liée à la situation coloniale et souffre cruellement de l'ambiguïté de celle-ci. "Le christianisme est arrivé en Afrique bien plus souvent en colonisateur qu'en serviteur, et même quand il se présentait en serviteur, c'était un serviteur qui avait des idées préconçues des services qu'il devait rendre et des personnes qu'il devait servir. C'était un serviteur qui se sentait supérieur à celui qu'il voulait servir et donc estimait ne pouvoir rien recevoir et n'avait aucune intention d'écouter", constate P. Riches avec une pointe d'amertume (126).

Bien sûr, les réalisations du mouvement missionnaire ne devraient pas être regardées à la lumière de l'expansion coloniale seule. Néanmoins, l'implantation du catholicisme en Afrique fut le travail des missionnaires occidentaux; peu d'entre eux étaient impérialistes de coeur, mais presque tous ne pouvaient faire autrement que de donner aux Africains ce qu'ils apportaient avec eux, c'est-à-dire tout sans exception.
Cette ambiguïté aura pour les jeunes Eglises d'Afrique une double conséquence: créer un malaise grave et entretenir une situation amphibie.

a) Un malaise grave

Les bavures du christianisme en situation coloniale et la très étroite liaison du christianisme avec la colonisation ont pour une part non négligeable, éclaboussé le Christ et son Evangile et constitué après les indépendances politiques des pays d'Afrique, une hypothèque grave pour la présence et l'avenir du Christianisme en Afrique.

Beaucoup d'Africains considèrent le christianisme comme le dernier bastion de l'entreprise coloniale, comme un facteur d'aliénation et d'importation inapte à l'Afrique. Ainsi pour le Cardinal J. Malula, en Afrique,

> "L'Eglise catholique est perçue comme un des piliers de ce qu'on a appelé le trinôme colonial: administration, mission et grandes entreprises. Ce caractère de religion étrangère, conditionne largement l'attitude tantôt confiante, tantôt méfiante dont témoignent les Zaïrois à l'égard du christianisme" (127).

Beaucoup se posent des questions concernant les enjeux fondamentaux et les articulations majeures de la proposition de foi chrétienne en Afrique: Quelle est la consistance des résultats obtenus par l'évangélisation en Afrique? Que valent réellement les méthodes mises en oeuvre par les missionnaires? Quel but ont-ils poursuivi? Sans doute étaient-ils pour la plupart animés d'intentions généreuses. Mais avaient-ils une idée précise de ce qu'ils devaient faire et réaliser en mission? Cette idée était-elle conforme au dessein du Christ et de l'Eglise? (128).

Aux yeux de beaucoup d'Africains, le christianisme représente un obstacle majeur à la reconquête de leur identité culturelle. L'Affrontement est donc inévitable. La mentalité coloniale, on s'en doute, n'a pas pris fin avec la décolonisation, dans la mesure même où les structures sociales en place dans les pays africains sont concrétisées par la domination d'une petite élite sur le reste de la population. Plus précisément, les traces de la colonisation sont inscrites dans les pouvoirs politiques actuels, car ces pouvoirs sont détenus par des élites triées par les gouvernements des grandes puissances pour, désormais, être leurs représentants.
Le pillage du Tiers Monde, comme l'a expliqué Pierre Jalée, continue, mais sous des formes plus honorables, de la même façon que la colonisation s'était substituée à l'esclavage:

> "Le déséquilibre du rapport de forces entre tel pays du Tiers Monde et le pays impérialiste qui domine ses échanges, les chantages à la suppression des avantages, préférences, aides et liens de toute sorte, et aussi l'absence de véritables et solides fronts communs des pays, ou de groupes de pays du Tiers-Monde, font que les principaux pays im-

> périalistes maintiennent toujours une position fortement privilégiée dans les échanges d'un certain nombre de pays sous-développés qu'ils se sont antérieurement subordonnés" (129).

Cette forme de pouvoir présente pour l'Occident l'avantage de sauvegarder les apparences, d'agir dans les coulisses avec autant de discrétion que d'efficacité.

En dehors des Etats, le pouvoir ne s'impose pas en un jour. Il s'installe en tissant patiemment sa toile, en recherchant lentement les points d'incrustation les plus sûrs. En outre, tout pouvoir vit de ses propres espoirs sinon de ses victoires et se préoccupe avant tout de sa survie. Il est donc rare qu'il se saborde.

Que l'Occident ait exercé un pouvoir réel sur l'Eglise d'Afrique dans le passé, voilà qui ne saurait donner lieu à aucune contestation. De croire que le même Occident en version européenne ou américaine puisse renoncer à ce pouvoir de son propre gré, poussé par on ne sait quelle magnanimité cornélienne, voilà qui relève de la naïveté utopique. En effet, "aucune rupture réelle ne s'est opérée en Afrique: nous continuons à vivre dans les structures d'une Eglise colonisée. L'illusion des Eglises africaines autonomes, illusion largement exploitée par l'Occident chrétien vient d'une double apparence: des Africains à la tête des diocèses et des liturgies inspirées des traditions culturelles africaines. Or, le pouvoir réel se mesure par le rôle joué dans un processus décisionnel" (130). Possède le pouvoir, celui qui peut décider souverainement. Dès lors se pose la question: "Où se trouve le centre de décision dans les Eglises d'Afrique"? D'où proviennent les éléments qui permettent l'existence et la survie des structures de nos Eglises d'Afrique? Toute structure sociale - et l'Eglise en est une - puise sa sève nourricière dans les circuits économiques. Que deviendraient les structures des Eglises africaines si d'aventure tarissait pour une raison ou pour une autre le robinet occidental?

Il n'y a aucune raison de donner au christianisme plus d'importance qu'il n'en a, en y voyant une pièce maîtresse dans l'aliénation culturelle des Africains. Cependant, les sociologues sont unanimes à reconnaître que la religion a été un point de cristallisation (131) par excellence des conflits culturels causés par l'irruption violente de la colonisation chez les Asiatiques, les Africains et les Latino-Américains. Le monde occidental, "c'est d'abord le monde chrétien", écrit R. Bastide (132). Ses frontières ont été le judaïsme, l'islam, le

paganisme. Sous prétexte de faire une oeuvre seulement spirituelle de conversion, les missions ont collaboré avec les administrations coloniales. Si, sous la pression des événements, elles ont abandonné les mesures de destruction systématique des valeurs indigènes, elles ne continuent pas moins à se proclamer comme la seule porte de salut et le seul lieu d'épanouissment des cultures indigènes.

Les thèmes d'"adaptation", d'"ouverture" et de "dialogue", d'"aide" au développement, mis à jour depuis Vatican II, n'ont pas entraîné une véritable désescalade du christianisme dans le Tiers-Monde. Les vrais moteurs de la mission restent, malgré la bonne foi des missionnaires: la diplomatie, le prestige de l'argent, l'appui des gouvernements indigènes autocratiques, le soutien des organismes internationaux pour le développement et des anciennes métropoles qui voient dans les Eglises locales, des aides efficaces pour l'expansion de la culture occidentale.
Les dés sont pipés dès le départ. Ils le sont même d'autant plus que les Eglises sont souvent utilisées comme barrage à la volonté des Africains d'une reprise de leur propre identité.

> "L'Eglise est devenue une plante coloniale entretenue par les soins de l'étranger... En devenant l'agence officielle d'un certain progrès social, l'Eglise cesse de parler au nom de ceux de plus en plus nombreux, qui ne dépendent d'aucune agence... L'argent que l'Eglise reçoit lui impose une structure 'pastorale' qui dépasse ses propres moyens et en fait une puissance politique" (133).

Dans ces conditions, on n'a point à s'étonner que les Africains identifient le christianisme avec les privilèges raciaux de l'Occident et leur propre conversion à un accès à plus de dignité sociale. Dès lors le christianisme doit s'attendre à être bousculé par la montée des différents mouvements de recherche d'identité noire qui veulent en finir avec l'impérialisme occidental.

Tel qu'il est, le christianisme ne peut plus figurer en Afrique, le Dieu toujours plus grand, celui qui vient, le sens du dépassement de soi qui se dispose à accueillir ce qui est toujours neuf. Ce catholicisme-là est appelé à une conversion qui équivaudra à une mort, celle du vieil homme qu'il est devenu tout d'un coup. Il doit se confronter pour la première fois avec une autre manière d'être homme que la méditerranéenne ou l'européenne, dans un dialogue sans

concession. L'Eglise en effet, selon le mot de Pie XII,

> "est placée au centre de la race humaine tout entière... Comme le Christ était au milieu des hommes, ainsi l'Eglise, où il continue de vivre, est placée au milieu des peuples. Comme le Christ a assumé une véritable nature humaine, ainsi l'Eglise assume-t-elle en plénitude tout ce qui est authentiquement humain, partout où et n'importe comment elle le trouve, et le transforme en source d'énergie surnaturelle" (134).

Sans doute un progrès a été fait. L'Eglise a compris la nécessité d'avoir des cadres autochtones (même si la plupart ont une mentalité plus occidentalisée que les Occidentaux), et la nécessité de se mettre à l'écoute des cultures indigènes, d'utiliser leur langue, de s'adapter à leurs rites.
Bien plus, des théologiens mettent à contribution le concept de "transculturation" ou encore de transmythologisation" qui permet de prendre au sérieux l'ensemble d'un système culturel étranger et d'induire un processus de développement interne de ce système. Mais l'"éveil de la conscience religieuse dans les cultures non-occidentales n'a pas fini de poser la question impérieuse: Comment exprimer le contenu de la foi chrétienne en termes relevant des traditions non chrétiennes?" (135). Car, comme le faisait déjà ressortir M. Duméry en son temps:

> "Il n'y a encore nul exemple où un dogme chrétien ait été 'désoccidentalisé' dans son expression. L'attitude est prudentielle, tutioriste, renforcée par la préférence accordée à une logique qu'on tient pour une canonique, universelle et irréformable" (136).

La promotion réelle d'un christianisme africain nous engage à parcourir en profondeur l'espace réel sur lequel s'achèvent et se transforment des différences d'hier à l'avantage d'appels intérieurs qui nous lient à un monde plus vaste que jamais. Un effort spécial doit être ici déployé pour que le discours des Eglises d'Afrique soit conforme à l'environnement africain: soucieux de la promotion réelle de l'homme africain, attentif à la nécessité de mettre en lumière l'Evangile en son contenu originel et conscient de l'importance qui consiste à partir des expériences ou des situations africaines pour préparer, provoquer la rencontre avec le Dieu de l'Evangile: sans toutefois oublier de dissocier l'adhésion à Jésus-Christ (la foi) et le christianisme comme système historique et idéologique.

b) <u>Une situation amphibie</u>

Il nous paraît important de relever et de dire un mot sur la condition du croyant africain se réclamant de l'Eglise de Jésus-Christ.

Les différents éclairages venus de la catéchèse dans nos savanes et forêts montrent manifestement que le chrétien africain est un être écartelé.
D'une part, il continue à recevoir la foi dans une formulation conçue selon des cadres empruntés à la tradition occidentale, avec laquelle il ne se sent nullement apparenté. D'autre part, lorsqu'il veut exprimer sa foi selon sa manière connaturelle, le Négro-Africain recoure de soi aux catégories traditionnelles de son milieu coutumier, païen, avec lequel il a été contraint de rompre en accédant à la foi chrétienne. Ainsi, selon E. Bolaji Idowu:

> "L'Eglise a prêché et enseigné aux Africains un dieu étranger qu'ils en sont venus à identifier, d'une manière ou d'une autre, au dieu de l'homme blanc. Mais qu'est devenu le dieu que connaissent leurs pères, le dieu qui est le fondement de leurs croyances traditionnelles? Il est toujours avec eux. Et ainsi nous les avons laissés avec deux dieux, faisant d'eux des peuples à vie spirituelle ambivalente" (137).

Voilà notre situation d'Africains et de croyants: nous affirmer solidaires d'une tradition vécue et forgée sans nous et dont les cadres nous servent d'expression, et nous savoir liés avec une autre à laquelle nous renonçons apparemment et qui nous est connaturelle.

Aujourd'hui comme hier, les Africains se sentent aliénés; ils ont abandonné leurs sagesses, leurs rites, leurs coutumes, leurs noms, leur culture enfin, pour les troquer contre les apports étrangers. Les religions ancestrales qui certes avaient à être corrigées, redressées, converties sont traitées avec un mépris, aujourd'hui indulgent, hier encore iconoclaste, sous l'appelation confuse et vague de "paganisme".
Le cas de X. Seumois, constitue ici un exemple typique.

Voulant affirmer avec force la rupture que l'évangélisation suppose, X. Seumois écrit:

> "Vu sa transcendance, elle exige une adhésion absolue et opère une brisure violente vis-à-vis de tout ce qui ne concorde pas avec elle. Si cette rupture n'intervient pas, si des compromis s'installent entre les deux conceptions, c'est le signe que la foi n'est pas plénière, qu'il n'y a pas eu de véritable conversion"(138).

Acceptable dans sa littéralité - l'Evangile est révélation et la conversion qu'il appelle ne va pas sans souffrance, quel que soit l'univers auquel on appartient - le propos ne laisse pas d'inquiter un peu. Pourtant l'auteur n'hésite pas à faire monter très haut les enchères:

> "Les formules de renonciation à Satan devraient être conçues,de telle manière qu'elles impliquent nommément le rejet absolu et

> explicite des esprits honorés dans la région et l'abjuration des pratiques païennes locales. Renoncer à Satan, en général, n'engage pas à grand-chose. Mais renoncer à tel esprit, présenté comme son suppôt, engage tout homme, avec ses croyances du passé et ses craintes ataviques. Traiter ces esprits comme ils le méritent, sans qu'il s'en suive aucune punition de leur part, porterait un coup très rude à la crainte superstitieuse, connaturelle à la mentalité magique. Cette prise de position claire et courageuse est de la plus haute importance pour l'engagement chrétien" (139).

A s'en tenir aux enseignements de X. Seumois, la facture serait vraiment trop lourde pour les Africains: esprits ancestraux, traités enfin "comme ils le méritent", croyances du passé, crainte superstitieuse, mentalité magique, tout est bradé ensemble sans que l'on se soucie de faire le départ entre ce que les traditions peuvent avoir de respectable et les inévitables abus constatés ici ou là. Une pareille profession de foi rend évidemment impossible une éventuelle conciliation entre le monde traditionnel africain et la prédication chrétienne. L'aliénation culturelle accompagne nécessairement la véritable conversion.

N'y a-t-il de conception chrétienne du monde qu'au prix de ce renoncement? Ou encore, comme le dit J.-M. Ela: "Faudrait-il célébrer les funérailles de ce que, faute d'un terme approprié, on appelle 'l'animisme' africain?" (140).

Justement, on peut parler de la Révélation divine en termes d'un processus d'iconoclasme permanent. Dès lors le christianisme se présente comme ce qui met fin "définitivement" au régime des autres religions. Là où, dans les sociétés traditionnelles, le christianisme se présente avec la prétention d'être la résolution effective du mal, il ne peut subsister que dans une violence exercée sur l'autre système religieux, ou alors en nourrissant seulement dans le système religieux en question les figures du "Dieu-Destin", de "Consolation" et de "Résignation".

Jusqu'ici, en Afrique, le christianisme ne s'en est tiré dans la prédication du salut, qu'en utilisant à forte dose des éléments d'une anthropologie grecque, grâce à laquelle le salut peut être dit "intérieur","spirituel", "individuel", "céleste" et lié au moralisme de la pureté et de l'impureté. Mais il a fallu pour cela mettre à l'arrière-plan le sens du témoignage concret, le sens de l'histoire et de l'Eschatologie. Aussi, se convertir au christianisme revient-il à passer sans plus dans un autre système culturel-religieux qui reléguerait automatiquement son ancien système religieux au rang de domaine diabolique par excellence.

Une telle présentation de la doctrine chrétienne n'a certainement pas été sans effet sur les Africains, qui, alors, demandent au christianisme de résoudre ici-bas et maintenant, tous les problèmes matériels qui les préoccupent et tous les conflits qui les agitent. Ce ne sont pas tant les bénéfices célestes qui intéressent le chrétien, mais la réussite temporelle, la disparition des ennemis, l'éloignement des malheurs.

Herskovits et R. Bastide ont beaucoup insisté sur cet aspect du christianisme en parlant des Noirs d'Amérique. Ce que les Noirs demandent au christianisme, ce sont des signes extérieurs du salut: "guérison, solution des difficultés matérielles, protection parfois efficace contre les formes du mal", écrit Herskovits. Et de poursuivre: "On peut trouver des correspondances entre le caractère immédiat et pratique réflété dans les paroles des chants et des supplications aux dieux, et l'état d'esprit des prières et des sermons des églises des Etats-Unis" (141).
Selon R. Bastide, les Noirs demandent à leurs églises "un ensemble de services sociaux, d'association de jeunes, de femmes, d'hommes, où l'on se trouve, où l'on dialogue, où l'on prend sa revanche contre la vie" (142).
C'est que la religion pour les Noirs ne consiste pas dans la recherche d'une récompense dans le ciel (143). Une vérification actuelle du salut, telle est la requête du Négro-Africain qui accède au christianisme (144).

Cette requête se poursuit justement sur la base même des anciennes croyances, qui sont elles-mêmes tendues vers la recherche d'une communication avec la vie, d'une communauté homogène et cohérente, par une soif de la plénitude du Tout, par une sécurisation totale contre le mal.

En détruisant le système religieux traditionnel, le christianisme a provoqué une déception et même accentué la culpabilité. Or, écrit C. Geertz:

> "Il y a trois points où le chaos-tumulte d'événements pour lesquels font défaut non seulement les interprétations mais aussi la possibilité d'interpréter menace de s'abattre sur l'homme: aux frontières de ses capacités d'analyse, d'endurence et de jugement moral. La frustration, la souffrance et le sentiment de ne pouvoir résoudre le paradoxe éthique sont, s'ils deviennent suffisamment intenses et durables, un défi radical à l'idée que la vie est compréhensible et que l'on peut, par la réflexion, s'y orienter de façon efficace; et c'est à ce défi que toute religion, si 'primitive' soit-elle, doit essayer de faire face si elle veut survivre" (145).

Il n'est pas facultatif en effet, de comprendre pourquoi, selon l'exemple pris par E. Pritchard, les greniers azande peuvent parfois s'effondrer sur ceux qui, le temps d'une sieste, sommeillent à leur pied. Il faut aussi expliquer pourquoi

cette jeune femme qui portait en elle toute l'espérance de la vie est morte en accouchant d'un enfant mort-né.

Si la souffrance paraît inévitable, il faut essayer de lui donner sens; et le jeune initié doit éprouver dans son corps que l'endurcissement à la douleur est le passage obligé vers la maturité.

Il faut enfin savoir pourquoi le malheur et la malédiction viennent souvent s'asseoir au seuil des mêmes demeures et pourquoi les choses ne vont jamais dans le sens de nos désirs.

> "L'étrange opacité de certains événements empiriques, l'absurdité d'une douleur intense ou inexorable et la mystérieuse inexplicabilité de l'injustice criante concourent toutes à faire douter que le monde et donc la vie de l'homme dans le monde reposent sur un ordre véritable - une régularité empirique, une configuration émotive et une cohérence morale. La religion fournit à ce doute une réponse, la même dans chaque cas, en présentant au moyen de symboles une image d'un ordre véritable du monde qui justifie ou même exalte les ambiguïtés, les énigmes et les paradoxes que perçoit l'expérience humaine" (146).

Dans cette perspective, le monde africain traditionnel a été exemplaire. Que la connaissance soit puisée aux sources lointaines de la mémoire collective qui, de génération en génération rappelle les grands mythes qui ont fondé l'ordre du monde, qu'elle se découvre aujourd'hui dans les rites de passage qui conduisent aux temps forts de la vie humaine, selon des normes apprises des anciens, tout se veut harmonie et recherche de fécondité et de paix, et le désordre lui-même est souvent compris comme l'autre moment du dynamisme de la vie (147).
Il y a place pour le secret, pour l'initiation, pas pour l'inexplicable.

> "Il s'agit non pas de nier l'indéniable - le fait qu'il y ait des événements inexpliqués, que la vie fasse souffrir ou que la pluie tombe sur le juste - mais de nier qu'il y ait des événements inexplicables, que la vie soit intolérable ou que la justice soit un mirage. Les principes qui constituent l'ordre moral peuvent en effet... souvent échapper à l'homme, de même que des explications vraiment satisfaisantes de certains événements anormaux... L'important, du moins pour un homme religieux, c'est de pouvoir expliquer cette incapacité d'appréhension, c'est que celle-ci ne vienne pas d'une absence de principes, d'explication ou de règles, de l'absurdité de la vie et de la vanité de toute tentative pour donner à l'expérience un sens moral, affectif ou intellectuel" (148).

Le monde africain traditionnel a vécu durant une longue suite de générations un temps de "certitude". Tout ce qui peut advenir d'imprévu a trouvé place dans le savoir du devin qui savait décrypter le sens de l'événement insolite et rassurer ceux qu'il pouvait légitimement inquiéter.
Aujourd'hui, la destruction de la société par la colonisation a été telle que

plus personne ne sait qui est sorcier et ne peut trouver de sécurité contre le mal. Le christianisme a prêché un salut qui n'a pas donné la délivrance matérielle et morale. Beaucoup de chrétiens d'Afrique éprouvent aujourd'hui un véritable désarroi devant une religion qui leur semble ruiner leur idéal de vie, désintégrer les familles et briser les solidarités essentielles. Il en résulte une sorte de trahison et de culpabilité.

Le retour à certaines formes de pratiques ou de croyances refoulées sous l'effet de la violence du christianisme - ce que J. Mbiti appelle un "concubinage religieux" (149) - met en évidence l'insignifiance des nouveaux modèles de vie, des codes, des doctrines et des institutions transmis aux Africains. Il convient dès lors de prendre en considération les aspirations des Africains pour inventer une manière de croire en Jésus-Christ qui fasse partie de leur vie quotidienne.

> "Pour que les chrétiens africains se sentent pleinement d'Eglise", écrit M. Hebga, "il faut que se dissipe leur malaise fondamental et que soit levée l'équivoque essentielle, maintenue par tant de complicités, qui monopolisent Jésus-Christ au profit de l'Occident tout en prétendant de bouche qu'il est le bien commun de tous les peuples" (150).

Cette situation amphibie n'aura de cesse que le jour où l'expérience nouvelle de l'Afrique, stylée dans le moule occidental qui l'aura imprégnée, réassumera les catégories de la réalité africaine pour en faire une nouvelle expression chrétienne. La reprise d'une restauration de la catholicité dans une Afrique devenue projet pour elle-même s'impose. Le problème de l'intégration par le christianisme de valeurs africaines n'est pas périphérique; il commande le système central de tout notre organisme religieux chrétien. Si la rédemption de l'homme africain ne devait pas être totale, si elle s'adressait à l'homme abstrait coupé de ses sources de vie ancestrales, si dans l'avenir le christianisme vécu et historique devait écarter les valeurs morales, religieuses et culturelles du croyant africain, le sentiment de frustration se muerait en déception et beaucoup seraient amenés à abandonner leur foi chrétienne.

On n'a pas de message ni de recette à proposer. L'Afrique doit se forger une foi plus authentique, un culte plus authentique. Il s'agit, pour parler comme Bergson, de passer d'une "religion fermée à une religion ouverte" (151).

Aller à Dieu tels que nous sommes, à visage découvert, mais y aller avec les autres, même si ces autres n'ont pas le même culte que nous-mêmes, telle doit être la tâche d'une Afrique en quête de son identité.

Le vaste mouvement pour l'émancipation culturelle et la désaliénation mentale qui traverse actuellement le continent noir est un signe manifeste de la volonté des Africains de lutter contre ce déchirement auquel ils ont été amenés faute d'avoir été éclairés. Ce besoin de justification, de réhabilitation et d'affirmation de soi qui s'articule autour du thème fondamental de l'identité culturelle, comporte certes, une charge d'agressivité et de xénophobie considérable. Cependant, cette affirmation culturelle de soi suppose et affirme la légitimité de la diversité culturelle (152). Car, ainsi que l'affirme J. Maritain,

> "il s'agit, non pas d'opposer irréductiblement une culture à l'autre, et non pas de les brouiller toutes dans un mélange sans nom, mais d'user des formes intellectuelles les plus pures et les plus actives élaborées dans l'Eglise pour assumer et intégrer dans la lumière du Verbe Incarné sans porter la moindre atteinte à leur individuation et à leur autonomie naturelle, tout ce qu'il y a de sage, de bon, de vraiment humain et même divin, dans les diverses cultures et les diverses formations historiques" (153).

La théologie est peut être une science désintéressée, elle n'est pas intemporelle, transhumaine. La vérité existe, mais ce sont des conditionnements historiques donnés qui lui permettent de faire jour, de s'exprimer et de s'imposer. Dans la mesure où s'éclairciront les problèmes africains et sera prise en considération toute la réalité africaine, dans cette même mesure la théologie pourra s'exprimer à travers elle et la faire épanouir.
Alors seulement l'Afrique pourra se vanter d'avoir un christianisme réellement et authentiquement africain.

2. Corollaire: Le catholicisme du XIXe siècle

Les premiers missionnaires qui ont commencé l'évangélisation de l'Afrique au XIXe siècle et ceux qui vinrent dans les décenies suivantes étaient les produits d'une certaine étape de l'histoire de l'Eglise catholique que l'on appelle quelquefois, pour des raisons de commodité, le catholicisme du XIXe siècle. L'Eglise qu'ils ont plantée et irriguée de leur sueur et de leur sang, plonge ses racines dans ce terrain particulier. Sa théologie et sa manière de voir en ont donc été profondément marquées, tout comme une personne est fondamentalement déterminée pour la vie par son terrain familial, sa vie et son expérience d'enfant.

2.1. Une mentalité d'assiégés

Le catholicisme du XIXe siècle porte des traces évidentes d'une longue expérience consécutive à la Réforme. Les événements traumatisants de la Réforme Protestante au XVIe siècle avaient provoqué une Contre-Réforme catholique.

Ce fut une longue période de luttes contre les églises dissidentes dans laquelle l'Eglise-Mère s'efforçait de réfuter les hérésies et les erreurs des opposants qui la contestaient.

La théologie de cette époque est par conséquent une théologie défensive, apologétique et combative. Les manuels de théologie de cette époque sont habituellement une série de thèses ou de questions de controverse, dans lesquelles la nécessité de repousser et d'attquer passe avant le souci d'un exposé serein, équilibré et objectif du message chrétien dans sa totalité. Cela tend à donner une importance excessive aux domaines controversés, tout en négligeant d'autres aspects qui devraient avoir plus d'importance dans l'expérience totale de l'Eglise.

Ces luttes contribuèrent à créer une mentalité d'"assiégés" dans l'Eglise elle-même; l'Eglise tendait à se fermer sur elle-même et à faire échec aux forces qui pouvaient amener des dissensions internes et un affaiblissement (154). Les pouvoirs de la hiérarchie sur le laïcat furent accrus; l'administration devint plus rigide et centralisée, aussi bien au niveau de l'Eglise universelle (Curie romaine), qu'au niveau local: diocèse, paroisses. "Dans tous les aspects de la vie et de l'activité de l'Eglise, on accordait plus d'importance à l'obéissance et à la conformité aux règlements et à l'autorité venant d'en-haut" (155), qu' aux principes de participation, dialogue et liberté d'expression. En fait, il y avait une peur croissante des déviations et du pluralisme.

> "Sensibilisée par les changements protestants, l'Eglise était obsédée par les attaques et les déviations", note H. Verbist (156).

Cette tendance fut surtout renforcée sous l'effet des dangers créés par les "Lumières" (Aufklärung) et la tendance croissante vers une libre recherche scientifique et vers le rationalisme. Nous voyons cela au plus haut point pendant la période anti-moderniste au début de ce siècle, où un véritable psychose de l' anti-déviationisme semble avoir régné.

> "A partir du règne de Pie IX", écrit H. Verbist, "et surtout depuis la crise de 1848, le renforcement de l'autorité devint systématique, afin de mieux tenir tête à la Révolution qui continuait malgré tout! On minimisa l'importance des Eglises nationales, on introduisit partout la liturgie romaine et on accéléra le retour à l'observation du droit canon universel... On encouragea les évêques et les prêtres à recourir à la Curie pour toutes espèces de questions. La visite 'ad limina' devint une habitude à laquelle plus aucun évêque ne put se soustraire. Dans le vent favorable, le pape mit toute la voile, et, fermement, il saisit la barre" (157).

Beaucoup de décrets du premier Concile du Vatican, qui fut interrompu par la tempête politique de 1870, de décisions papales et de directives de la Curie

romaine dans la suite, donnent l'impression d'un effort héroïque pour contenir des forces explosives croissantes et pour maintenir la strcuture monolithique de l'Eglise (158).

Cette Eglise est présente comme destin à continuer tranquillement dans le cadre d'un monde stable et statique: une Eglise à la structure homogène, fortement hiérarchisée et disciplinée: des évêques, des prêtres et des religieux donnant la direction et l'inspiration à une masse de laïcs dont les efforts sont orientés vers l'accomplissement de ce que ceux-ci leur ont enseigné et dit. Alors on se sent en sécurité; alors on est fier d'appartenir à cette communion aussi étendue que le monde et maintenue ensemble par un système clair et net de croyances, de discipline et de pratique. Témoin, cette lettre du maréchal Lyautey à Vladimir d'Ormesson, datant du 9. février 1927:

> "Il y a en ce moment à Thorey une mission prêchée par un Père des Oblats de Sion", écrit le maréchal. "Chaque soir, à 7 heures, après le souper du village, et avant le nôtre, il y a instruction et salut. Ma soeur, qui est avec moi, y est chaque jour. J'y étais ce soir, l'église était pleine, tous les hommes, vieux et jeunes, ceux que je vois chaque jour, que je connais chacun par leur nom - attentifs, recueillis. Tous chantent le Magnificat et le Tantum ergo, et moi avec eux à pleine gorge. Et que veux-tu? Je me sentais-là tellement à l'unisson, tellement chez-moi! J'ai une telle certitude du bienfait moral, social, national, qui se réalise là; je sens si profondément qu'il ne faut pas qu'on y touche; je suis fermement résolu à toutes les luttes, à toutes les résistances pour défendre cette Eglise et la liberté de ses fidèles. Je suis si sûr que j'y prie à genoux - qui, quoi? Cela m'est égal... Grâce à Dieu, mes chers paysans voient plus simple. Je ne sais pas dans quelle mesure chacun d'eux croit au dogme: ils savent simplement que l'Eglise c'est l'ordre, la tradition, la loi de leur belle race lorraine, et ils y sont tous et moi avec eux" (159).

2.2. L'établissement d'une nouvelle société

Depuis la fin du Moyen Age, des changements profonds se sont produits dans le monde, qui affectent les structures de la société, les systèmes économiques et les situations politiques.

La découverte du Nouveau Monde aux XVe et XVIe siècles a élargi la vision que les gens avaient de la terre, de sa géographie humaine et de son histoire. La formation de nouvelles nations en Europe et en Amérique ne modifie pas seulement les frontières des empires et des royaumes anciens, mais introduit aussi de nouveaux modèles de relations sociales et politiques. Les idées de liberté, de fraternité et d'égalité prêchées par les Révolutions Française et Américaine ne sont pas des slogans vides. Elles proclament la mort d'un ancien ordre des

choses et canalisent un processus dynamique où un nouveau monde naît. Les révolutions industrielle et scientifique donnent les dernières touches à la définition de ce nouveau monde.

Ce n'est plus le même monde que l'ancien, celui où le surnaturel était intimement lié aux soucis quotidiens et aux intérêts des gens. La sécularisation s'est déjà introduite (160). On ne trouve plus cette alliance artificielle qui caractérise une société théocratique où les réalités temporelles (l'Etat) sont en rapport avec les spirituelles (l'Eglise) comme deux sociétés parfaites ayant besoin l'une de l'autre et jouant à qui se sert de qui?, chacune pour sont intérêt propre.

Dans la nouvelle situation, il y a une séparation nette des deux sphères. Bien plus, le séculier réclame son autonomie et se dirige vers un totalitarisme qui doit rendre l'Eglise superflue et non signifiante.

> "L'Eglise a connu en ses dix-neuf siècles d'existence, beaucoup de persécutions et de malheurs tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, mais pour autant que je puisse voir, elle subit trois catastrophes, et trois abîmes creusèrent sa route: le schisme grec, le déchirement de la Réforme et la sécularisation de la révélation naturelle", écrit Dessauer (161).

Les deux premières catastrophes énumérées par Dessauer ont durement touché l'Eglise: des crevasses profondes et béantes séparèrent peuples et nations. Toutefois, les frères ennemis n'ont pas disparu derrière l'horizon; ils sont demeurés chrétiens et les gouffres, sans se combler, ne s'élargissent pas. Mais la troisième court encore aujourd'hui à travers les peuples.

L'Eglise du XIXe siècle a eu du mal à trouver son équilibre au milieu de tels changements. Il lui était difficile de voir dans la nouvelle situation autre chose qu'une menace pour l'existence même de la foi et de la religion.

Par une sorte d'instinct de survie, elle prit une attitude réactionnaire. "Traumatisée par la peur de toute nouveauté, Rome s'isola obstinément dans un conservatisme farouche et désastreux", fait ressortir H. Verbist (162). Elle échappe alors aux problèmes que cette situation nouvelle lui pose en se barricadant dans un ghétto de dévotions en faisant de l'autorité le premier et le dernier recours au détriment du labeur de la foi en quête d'intelligibilité, dans un dialogue hardi et confiant avec les recherches et les découvertes de la raison humaine, au détriment de la démarche éthique et personnelle de l'homme qui assume, à ses résques et périls, doctrines et préceptes.

> "Chez un nombre, hélàs! trop élevé de catholiques, c'est une incapacité à reconnaître la portée et la signification de l'extraordinaire essor scientifique qui s'offrait à leurs yeux. Sorte de cécité dont les causes sont complexes, qui s'explique sans doute, mais dont néarmoins on comprend difficilement qu'elle puisse frapper ceux qui vivent d' une foi qui libère et qui veut que, par l'homme, la création trouve en Dieu son complément" (163).

Ce sera donc une Eglise de refoulement, d'interdits et de peur, qui cherchera le salut dans la fuite en avant. Ce qui a poussé Renan à déclarer aux catholiques:

> "C'est vous qui êtes les sceptiques, et nous qui sommes les croyants. Nous croyons à l'oeuvre des Temps Modernes, à sa sainteté, à son avenir et vous le maudissez. Nous croyons à la raison et vous l'insultez... Le monde est-il donc un cimetière, la vie une cérémonie funèbre? Au lieu de la réalité vous aimez une abstraction. Qui est-ce qui ni de vous ou de moi? Et celui qui nie n'est-il pas le sceptique?" (164)

Longtemps, il ne s'est trouvé au sein de l'Eglise personne pour orienter la révolution intellectuelle et sociale suscitée par la science et la foi, particulièrement ressentie dans la philosophie au sein de laquelle naîtra le positivisme et dans la cosmogonie et l'anthropologie secouées par le transformisme.
L'esprit de croisade sera nécessaire à cette Eglise pour couvrir une asthénie intérieure du fracas des conquêtes extérieures. Le manque de vitalité et la médiocrité spirituelle se dissimuleront mal à eux-mêmes sous la masse d'énormes constructions, de performances physiques et statistiques.
Cette Eglise-là nous cachera et ne s'avouera pas sa crise cosmologique de sa chronologie sacrée. Elle ignorera ou feindra d'ignorer l'avènement de l'historicité au coeur de tout savoir, celui de l'artificialité, l'irruption d'autres humanités, de ce faisceau d'événements qui ont détruit en leur immédiateté compacte sa vision du monde, l'autorité scientifique, historique et anthropologique de la Bible, ses doctrines fixistes de la nature humaine, son ethnocentrisme méditerranéen et totalitaire.
Sur de nombreux terrains, l'Eglise se laissera distancer de son temps. C'est ainsi que revenant de Rome en 1846, le futur cardinal Meignan écrit:

> "La théologie est trop insouciante de ce qui se passe autour d'elle. Le rationalisme y est en général mal connu et futilement combattu. L'histoire n'a pas de représentant célèbre. La linguistique est négligée. La médecine est arriérée. Le droit est resté ce qu'il était avant le mouvement ui lui a été imprimé par les découvertes dont Savigny s'est fait l'habile propagateur" (165).

Ces plaintes justifiées ne sont pas réservées à la seule Rome, mais s'adressent à toute la chrétienté.

6. Gusdorf note à ce propos:

> "Nullement instruit par l'expérience, il (le catholicisme) poursuit depuis le XVIe siècle un combat retardateur désespéré contre l'émancipation de la recherche intellectuelle, qui suscite de la part des savants une légitime défense et un désir de revanche" (166).

Le "catholicisme" (167) sera comme le conservatoire de traditions et de formules mortes, maintenues et justifiées seulement au moyen d'une autorité déifiée, source extrinsèque de vie et de vérité pour ce qui donne toutes les apparences d'en être dépourvu. Des pratiques pléthoriques croîtront comme des tumeurs sur ces abstractions exsangues. Dépourvu de force propre, il se cramponnera à ses habitudes fossiles et quand celles-ci paraîtront s'effondrer, il essaiera de s'identifier avec les courants en vogue. Il oscillera de la sorte entre un passéisme intégriste et un opportunisme progressiste ou les juxtaposera contradictoirement en une synthèse fallacieuse.

La lutte et la controverse marqueront le catholicisme de traits nettement sectaires. Elles l'appauvriront et rétréciront son envergure évangélique. L'écart grandira encore entre la prétention universaliste et ces particularismes batailleurs, aux certitudes compactes, d'autant plus que chacun de ces christianismes divergents est lui-même déchiré par les nationalismes en guerre ou en rivalité de ses membres.

Les anciens missionnaires sont les produits de cette époque. Pour comprendre leur vision des réalités et leurs objectifs missionnaires ou leurs méthodes, on doit se rappeler que leur théologie et leur formation se situent dans ce qu'on appelle aujourd'hui une "mentalité de chrétienté".

> "Dans une mentalité de chrétienté et dans l'optique qui la prolonge, les réalités temporelles n'ont pas d'autonomie. Elles ne sont pas regardées par l'Eglise comme ayant une existence authentique. Celle-ci les utilise donc pour ses propres fins. C'est une des séquelles de ce qu'on appelle 'l'augustianisme politique'. Le projet du Royaume de Dieu ne laisse pas de place pour un projet profane, historique. L'Eglise est regardée essentiellement comme le dépositaire exclusif du salut: 'Hors de l'Eglise, pas de salut'. A cause de cet exclusivisme, en dépit de certaines réserves qui ne changent pas le tableau d'ensemble, l'Eglise se sent en droit de se considérer comme le centre du plan de salut et donc de se présenter comme une force puissante en face du monde. Ce pouvoir cherchera spontanément et inévitablement à s'exprimer dans l'arène politique. Dans des telles conditions, la participation aux tâches temporelles a pour les chrétiens une signification très précise: travailler au bénéfice direct et immédiat de l'Eglise" (168).

Une des conséquences de cette myopie théologique a été la suivante: lorsque les missionnaires chrétiens prirent contact avec le monde des autres religions grâce à l'expansion coloniale occidentale, ils n'avaient pas une théologie suffisamment large et profonde pour apprécier la présence de Dieu à l'extérieur de la communion chrétienne. La situation empira en raison de la conscience de supériorité raciale et scientifique des chrétiens occidentaux qui se sentaient appelés par le Christ à détruire la superstition et le panthéisme des autres religions. De là, la manière saintement iconoclaste des premiers missionnaires. La question, évidemment, est de savoir s'il pouvait en être autrement!

On sait, en effet, que, bien qu'issue de Jésus-Christ, de la Parole de Dieu et des Ecritures, l'Eglise est une institution composée d'êtres humains, donc soumise à la faiblesse humaine et conditionnée par l'environnement socio-culturel. Le christianisme est donc une religion pleinement engagée dans l'histoire. Tout commence par l'intrusion physique de Dieu dans le monde: "Et le Verbe s'est fait chair" (Jn. 1,14). En un point de notre temps et de notre espace, le diaphragme qui sépare le divin de l'humain s'est aminci jusqu'à se dissoudre. Jésus est à la fois homme et Dieu. Le divino-humain s'est installé chez-nous.
Or cette théophanie n'a pas eu l'éclat éphémère d'un météore. Dieu a vraiement voulu s'incorporer, si l'on ose dire, la substance totale de l'humanité - entendez l'humanité en marche, de tous les hommes qui se pressent sur notre globe et se poussent de l'épaule à travers les générations. "Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi", dit le Christ à ses Apôtres (Jn.12,32).

Nous devons accepter le "divino-humanisme" introduit dans notre monde par l'Incarnation, avec toutes ses conséquences.
Puisque le don de Dieu est reçu par des hommes, il est inévitable que l'humain "relativise" l'Absolu divin qui lui est donné. On sait depuis toujours que la sainteté de l'Eglise n'a pas évacué toutes les séquelles de notre nature pécheresse. Il faut également reconnaître que la pureté de la Vérité révélée se trouve mêlée à toutes les approximations plus ou moins gauchissantes de la pensée et de la parole humaines.
Nos conceptions et nos expressions, même quand elles sont garanties par le Magistère de l'Eglise, tournent autour de la Vérité divine sans pouvoir l'emprisonner ou montent ver le Mystère divin sans pouvoir l'épuiser. Dans ces

conditions, bien des cercles concentriques sont possibles et bien des lignes obliques peuvent être en route vers la convergence.

Autour de l'Evénement divin toute la poussière des circonstances s'est agglutinée comme elle l'aurait fait autour de n'importe quel événement; et l'Eglise s'est constituée dans l'épaisseur de toutes les alluvions de l'histoire. Elle a évolué lentement comme tout ce qui est de l'ordre des religions. Elle a même donné l'impression d'évoluer plus lentement.
Depuis la Renaissance, la pensée et tout le style de vie semblent avoir accéléré le rythme de leurs transformations, au point de se trouver bientôt à l'étroit dans ce corps figé de la religion. Souvent la direction que prenaient ces transformations éloignait en même temps les hommes de toute vie profondément religieuse et même de la notion de Dieu. Il est donc compréhensible que l'Eglise, par fidélité à son message, ait cru devoir lutter contre presque toutes les innovations dans le mode de penser et de vivre.
Les missionnaires ne pouvaient donc qu'être conditionnés par la mentalité de leur époque.

Ce corollaire nous a paru indispensable, si l'on veut poser un jugement équilibré sur l'entreprise missionnaire. Sans ce présupposé historique, on tombe dans l'anachronisme et l'on juge les faits du passé à la lumière d'un contexte historique et spatio-temporel qui leur est totalement étranger et différent. Il faut les juger avec les normes de leur temps.

Conclusion: L'enseignement de l'Histoire

Si l'histoire humaine est un lieu théologique, ce renvoi des chrétiens africains à leur propre histoire se justifie pleinement. Car c'est dans le cadre de cette histoire qu'il faut situer une pratique renouvelée de la catholicité dans une Afrique devenue projet pour elle-même, en suivant les suggestions fournies par les gestes de la première fondation.

> "Nous avons la responsabilité de lire au clair dans leurs méthodes (missionnaires) d'évangélisation", écrit notamment A. Sanon, "pour savoir comment nous sommes nés et dans quel esprit nous avons été acheminés à la foi. Si les missionnaires nous ont imposé le Christ gratuitement et d'une manière qui paraît avoir manqué à ce qu'on appelle de nos jours le respect de la personne individuelle et

> culturelle; si nos pères de sang ont accepté un Christ ainsi présenté, ce ne fut pas sans une grande connivence du contexte historique. Et maintenant à l'histoire nouvelle, responsabilité nouvelle. Ce qui est vrai maintenant, c'est de montrer que la Mission c'est nous, non comme objets, mais comme sujets; car les responsables légitimes, les premiers missionnaires, ce ne sont pas les organismes missionnaires et les potentialités humaines, matérielles et spirituelles dont ils disposent; c'est nous les autochtones, les premiers responsables et de notre foi et de nos Eglise et de 'notre' Christ..." (169)

On apprendra ainsi que, si les facilités et les surenchères idéalistes ne sont pas de mise, l'action persévérante n'en est que plus nécessaire, même si elle n'est pas spectaculaire avec seulement des résultats modestes. Elle est à définir précisément en chaque lieu.

En effet, pour assurer le moment théorique et intellectuel de cette pratique de la catholicité, il ne s'agit pas uniquement de "dénoncer" et de s'"indigner". Il faut passer de la morale à la pratique. On le fait en analysant les conditions historiques, sociales, psychologiques, économiques et politiques des maux et des brutalités répérés à partir des ravages qu'ils font sur les individus et des groupes humains. On le fait en démontrant les mécanismes, les lois de structuration, en les suivant dans leurs significations jusqu'à leur enracinement, en connaissant leur stratégie et leurs techniques. Car la pratique requiert la compréhension et le savoir précis pour sensibiliser, convaincre et persuader tout à la fois. La pratique exige l'intelligence des situations pour agir efficacement, pour fabriquer des antidotes, des remèdes rationnels, retrouver les vertus du renoncement et de l'ascèse. Elle veut donner à ses intentions des structures résistantes et matérielles, qui les médiatisent dans des organisations, des programmes, afin d'être un discours en acte; bref, "une perspective... qui donne aux choses de la vie une dimension capable de mobiliser tout notre être" (170).

Le christianisme africain doit maintenant entrer dans la phase de ce que les sociologues appellent "la seconde naïveté", phase d'approfondissement critique, de décantation d'un christianisme qui nous a été transmis non pas comme en Grèce par un Paul de Tarse, mais de bateaux coloniaux. Il ne pourra pas, en effet, y avoir de réforme véritable ou, pour faire droit à un néologisme à la mode, d'"indigénisation" de l'Eglise africaine, sans cette sévère autopsie.

Pareille prise de conscience nous paraît fort opportune. L'Afrique doit, sous peine de trahir sa personnalité et de manquer sa vocation, se situer valable-

ment devant le mystère du Verbe incarné. Il importe souverainement d'être nous-mêmes, de vivre lucidement notre christianisme, de penser le message révélé en nous maintenant dans une ligne de conduite fidèle aux valeurs spirituelles et à la dignité de notre peuple.
Certes, cet idéal est exigeant. Il s'avère rétif aux mystifications ou à la magie du verbe. C'est pourquoi il importe, dès l'abord, de bien le situer dans le contexte de la problématique théologique actuelle, d'en clarifier les termes et d'en éclaircir la perspective.

Tels nous paraissent être les "moments" de l'organisation d'une Eglise africaine responsable d'elle-même et de sa foi devant Dieu et devant les hommes. Leur apparition signifierait le commencement de guérison d'une infirmité "intime, axiale, au centre du mécanisme organique" (171) de l'Afrique.

.....

CHAPITRE II: LA THEOLOGIE AFRICAINE: RETROSPECTION ET ACTUALITE

> "Le Zaïre ne sera pas chrétien tant qu'il n'aura pas assimilé le christianisme. Autrement dit: tant qu'il ne pourra pas penser et exprimer en langage africain son expérience du Christ (doctrine et vie)".
>
> Conférence Episcopale du Zaïre.
> Kinshasa, 1974

Parler globalement de la Théologie Africaine n'est pas chose aisée. Car c'est là un sujet immense que l'on ne peut évidemment traiter en détail en quelques pages (1). Cela oblige à recourir à une grille d'analyse trop large qui risque de laisser passer des faits de portée limitée mais significatifs pour l'ensemble du système. Car il est dangereux de parler de l'Afrique en général, et les hommes prudents et honnêtes le font de moins en moins, parce que chaque pays de l'Afrique a son cachet, son originalité, sa personnalité. A cela s'ajoute le fait que les sociétés africaines et leur évolution contemporaine sont marquées par une complexité croissante qui risque de faire accuser de superficialité un simple survol de grandes structures de cet ensemble social qu'est l'Afrique.

Cela comporte, entre autres conséquences, qu'il faut s'attendre à ce qu'il y ait en Afrique, non seulement une seule "théologie africaine", mais plusieurs, selon les expériences fondamentales des communautés et des penseurs au sein des communautés.

Cette pluralité s'impose également du fait du caractère inépuisable du mystère révélé. C. Geffré le reconnaît, qui souligne:

> "La richesse suréminente du mystère de Dieu et du mystère du Christ est donc à l'origine d'une pluralité de langages et de systèmes théologiques. Cela se vérifie déjà... dans le Nouveau Testament lui-même, qui présente, par exemple, une multiplicité d'expressions différentes visant à interpréter la réalité unique de l'oeuvre du Christ: un salut, un rachat, une expiation, une substitution, un sacrifice, une manifestation... Cette diversité est plus impressionnante encore, si l'on considère l'histoire de la théologie... De manière plus immédiate, ce pluralisme théologique au cours des siècles tient aux éléments nouveaux fournis par la culture d'une époque, lesquels donnent puissance à de nouvelles

> structurations de la foi, c'est-à-dire à de nouveaux systèmes théologiques. Parmi ces éléments structurants, facteurs de variabilité, les doctrines philosophiques occupent une place privilégiée. Des anthropologies différentes, en particulier, en viennent à organiser diversement un donné de foi identique" (2).

Néanmoins, en ce qui concerne l'Afrique, on reconnaît qu'il existe comme un substratum commun à tous les pays noirs: il existe entre eux une sorte de facteur commun, des situations communes, des réflexes communs, sur lesquels il est bon de porter la réflexion et qu'il importe de définir.
Déjà, L. Frobenius constatait en 1906 qu'il existe vraiment "une civilisation africaine", portant d'un bout à l'autre du continent:

> "la même frappe, un esprit, un caractère, une essence semblable, formant le style africain... Il (style africain) domine toute l'Afrique, comme l'expression même de son être. Il se manifeste dans les gestes de tous les peuples nègres autant que dans leur plastique. Il parle dans leurs danses comme dans leurs masques, dans leurs sens religieux comme dans leurs modes d'existence, leurs formes d'Etats et leurs destins de peuples. Il vit dans leurs fables, leurs contes, leurs légendes, leurs mythes..." (3).

La Négritude elle-même d'ailleurs, toute susceptible qu'elle est de favoriser des ratiocinations éthérées et gratuites, exprime une réalité ou plutôt un complexe de réalités qui bouillonnent au fond de toute âme noire du seul fait qu'elle est nègre, c'est-à-dire placée ethniquement dans une situation sociale et psychologique déterminée (4).

Prenant en son compte tous ces éléments de la culture africaine, Th. Tshibangu conclut qu'une fois que l'on reconnaît que l'Afrique possède "un système et un cadre de pensée propre, original par certaines accentuations au moins, il faut admettre qu'une théologie de couleur africaine paraît possible" (5).

Qu'en est-il concrètement?
C'est le but de ce survol, que de chercher à faire le point.

Ce petit exposé, il faut le souligner, n'aura guère la prétention d'être définitif, ni d'être partout à jour. S'agissant d'une matière qu'une vie entière ne permettrait pas de dominer complètement, il faut se résoudre à arrêter une esquisse d'orientation qui serait susceptible d'être complétée plus tard par d'autres recherches.
Ce travail n'aura pas non plus la prétention d'être exhaustif: notre intention n'étant pas de dresser un inventaire, et encore moins un palmarès de la pro-

duction théologique des trois dernières décenies en Afrique, mais de discerner les courants qui paraissent l'emporter à l'heure actuelle et qui annoncent l'orientation (ou les orientations) des années à venir.

I. Origine de la Théologie Africaine

Le passé, l'acquis et le reçu informent le présent et établissent l'itinéraire à suivre dans l'avenir.
Forts du "pouvoir" et du "devoir" de construire et d'édifier, en vue de le rendre communicable, un christianisme africain authentique, la tâche incombe aux Africains de définir clairement les actes à poser.

I.1. Christianiser ou évangéliser

Devant la conjoncture de crise universelle de la société contemporaine, il s'est opéré dans les consciences, en Afrique, une scission entre le christianisme et la culture occidentale, au point qu'on fait de plus en plus observer qu'au lieu de "christianiser" les peuples africains, on les a occidentalisés.
Depuis, on a entrepris ça et là de distinguer "christianisation" et "évangélisation".

La "christianisation" est plutôt comprise comme l'application à un peuple donné - l'Afrique en l'occurrence - de l'interprétation et la compréhension du Message révélé, au travers d'un système culturel; dans le cas présent, il s'agit de la culture occidentale.
La culture, entendue au sens de l'âme d'un peuple, informe et dynamise tout l'acquis et le reçu, la révélation y comprise. Ainsi, christianisme et christianisation ne seraient rien d'autre que les retombées culturelles de l'Occident chrétien.

Quant à l'évangélisation, elle est à comprendre comme la proposition, la proclamation du message évangélique.

Dans cette appréciation, une double remarque est à souligner: le danger de cloisonner les cultures et l'illusion d'isoler le Message évangélique à l'état pur.

Considérer la culture comme un système clos et figé, un "ne varietur", c'est oublier que, même entendue au sens de l'âme d'un peuple, la culture est une âme vivante et se caractérise particulièrement par son ouverture et sa capacité de progresser dans la continuité au contact des réalités nouvelles.

> "Une culture ne peut demander ce qu'elle était quand elle a été longtemps - de gré ou de force - au contact d'autres familles culturelles" (6).

Ainsi, l'Afrique ne pourra jamais retrouver ce qu'elle était avant sa rencontre avec l'Occident, et ce dernier non plus.

Toute culture, à certains égards, vit de sa différence, mais dans une autonomie responsable des choix qu'elle est amenée à faire.
Par ailleurs, c'est pure illusion, que de vouloir retrouver le message évangélique à l'état pur. Cet angélisme oublie le fait fondateur même de la révélation, à savoir: l'incarnation. Le Fils de Dieu des Evangiles est Homme-Dieu, né un jour dans un pays et une culture donnés.

Le problème demeure donc entier! Comment dissocier en Jésus-Christ, le Verbe éternel du Père et le Fils de la Vierge Marie sans tomber dans le "docétisme" contemporain par le biais d'un "apartheid" culturel? C'est là toute la problématique des discussions théologiques actuelles.
Car, si on identifie christianisme et occidentalisme, alors le projet d'un christianisme africain authentique n'a pas de sens et serait une illusion purement chimérique. Cependant, quand même il faudrait les dissocier, il reste à préciser que même le christianisme n'est pas à prendre pour un "universel" prenant corps dans les cultures particulières. Le christianisme sera toujours son "concret particulier" qui est le Christ des Evangiles, qu'à chaque époque et selon les conjonctures, la prédication reprend et propose à l'agir pastoral.
Dans la mesure où le Christ des Evangiles est proposé dans un langage culturel quel qu'il soit: araméen, grec, latin, italien, tetela, peul, etc., il y a "christianisme". Le Christ et le christianisme vivent donc inévitablement de la contingence des cultures, voire de leurs rapports conflictuels.
Voilà qui établit dans la vérité, le projet d'un christianisme africain, qui veut être la reprise du Christ des Evangiles dans le langage africain.

1.2. Christianisme et langage africain

Le terme "langage" est à prendre ici au sens anthropologique, c'est-à-dire comme complexe socio-culturel, fait de signes et de symboles, qui permettent à l'homme de se saisir dans ses rapports les plus intimes avec l'univers visible et invisible.

L'évangile et l'évangélisation requièrent inévitablement des systèmes de signes et de symboles pour tenter de communiquer les expériences humaines les plus subjectives comme l'art, l'amour et la mort, de la manière que l'ineffable parole de Dieu ne prend sens et signification pour nous qu'en nos pauvres paroles d'homme.

Par sa langue, une communauté poursuit son exploration, son découpage propre du réel, son arrangement de l'univers. Elle trouve dans sa langue une manière de première grille générale que toute autre mise en ordre ultérieure suppose: une première vision du monde vécue, "qui nous est donnée par notre langue maternelle et par la tradition au sens le plus large" (7).
Il en va de même quand il s'agit, non plus de l'accès au sens, mais de son expression. Là aussi, "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur". Et on ne le fait jamais mieux que dans sa propre langue.

> "De même que certains sentiers de brousse ne peuvent être connus que de ceux qui s'y rendront à pied - l'auto ne passe pas par là et si on y construit une route, si l'on vient à construire des routes partout, alors le paysage change, il n'y a plus la même âme - de même certaines choses ne pourront être dites, continuer d'être dites qu'avec des paroles africaines" (8).

Bien sûr, on ne voudrait nullement insinuer ici qu'un théologien africain ne pourrait pas, légitimement et avec maîtrise, s'exprimer dans une langue non africaine - les faits prouvent trop le contraire - mais seulement remarquer que cela ne devrait pas passer pour l'idéal en ce domaine. C'est dans les langues propres des communautés chrétiennes africaines que devrait s'exprimer en priorité la réflexion par laquelle ces communautés cheminent vers une compréhension plus profonde du mystère révélé autant que du sens renouvelé de leur existence subsolaire.
Ces langues propres appartiennent aux médiations normales ou ordinaires de la saisie et de l'expression de la "foi africaine" aussi bien au niveau du vécu qu'au niveau critique et réflexif.

> "Elles seules", estime A.H. Ba, "peuvent nous permettre, en tant qu'instruments de médiation, de pénétrer l'âme réelle de l'Afrique. Quelle que soit la beauté d'une traduction, il manquera toujours ce quelque chose qui fait la spécificité de la langue originelle, la couleur, la configuration et le contenu de son esprit, sa conception des choses et sa manière de les rendre" (9).

En nous résumant, nous disions que christianiser, tel que nous l'entendons ici veut dire "annoncer le Christ des Evangiles", et cela s'appelle "évangéliser". Mais évangéliser s'opère pédagogiquement et théologiquement par la rencontre de deux hommes et de deux peuples. Et là:

> "Toute rencontre, vraie et profonde, implique une intercommunication au bénéfice ou au don des protagonistes. L'évangélisateur reçoit autant qu'il donne, non seulement sur le simple plan humain, mais encore au niveau de la compréhension même de la Bonne Nouvelle. En effet, certains traits de mentalité, situations ou modes de vie du peuple évangélisé constituent pour lui-même comme un révélateur qui lui fait discerner des aspects de l'Evangile qu'il annonce et dont il n'avait pas premièrement pris conscience chez lui. Cette nouvelle comprehension du Message rejaillit sur son pays par son entreprise" (10).

De plus, on ne doit pas l'oublier, l'acte d'évangélisation implique également la recherche de conversion. Le "convertissez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle" implique renoncement et séparation de tout ce qui éloigne l'homme de Dieu ou détourne l'homme de ses frères humains, telles que les situations d'injustice, de domination et d'oppression de toute sorte contrastant avec la Parole de Dieu et le dessein de salut.

Le projet d'un christianisme africain doit noter ces deux traits de tout acte évangélisateur. Mais il doit aussi remarquer que ce bilatérisme "don-bénéfice" a vite fait de tourner court.
En effet, l'évangélisation requiert également une dimension universelle, du fait même que le christianisme est un concret particulier qui doit s'universaliser dans et par l'agir pastoral. Il suit de là que le chrétien européen ou africain, asiatique, américain ou océanien, reçoit aussi la mission de prendre en charge la divinisation du monde par l'Esprit; non pas seul, isolément, mais en communion avec tous les chrétiens et les hommes de bonne volonté, selon le mot de S. Paul: "S'il y a diversité de dons, de ministères, d'opérations, il n'y a qu'un Dieu qui opère tout en tous. La manifestation de l'Esprit est donnée à chacun en vue de l'utilité commune" (1.Co. 12,4-7).
A ce niveau, l'évangélisation qui doit toujours être une "interévangélisation" s'amplifie et se transmet en "co-évangélisation".

C'est à ces conditions que le projet d'un christianisme africain authentique

est en même temps un projet de catholicité africaine, car il devient par le même acte une réalité qui se construit du dedans et du dehors – quelles que soient les conjonctures en présence.

C'est dans ce contexte de recherche d'un christianisme africain authentique qu'est née la "Théologie Africaine" (11).

Conscients de plus en plus de leurs conditionnements historiques, les Africains s'efforcent de reprendre le message révélé à partir de leur contexte socio-culturel. Les communautés chrétiennes africaines sont désireuses de trouver une manière propre, "indigène", de comprendre la révélation et de les rendre capables de renouveler leur service du Seigneur selon la situation culturelle, économique et politique qu'est la leur.

Réunis à Madagascar en 1974, les évêques africains et malgaches déclaraient notamment:

> "Les évêques africains et de Madagascar considèrent comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation en faveur d'une théologie de l'incarnation. Les jeunes Eglises d'Afrique et de Madagascar ne peuvent se dérober à cette exigence fondamentale. Admettant effectivement le pluriel théologique dans l'unité de la foi, elles doivent encourager, par tous les moyens, la recherche théologique africaine. Une théologie africaine ouverte aux aspirations fondamentales des peuples africains amènera le christianisme à s'incarner efficacement dans la vie des peuples du continent noir. Pour obtenir ce résultat, les jeunes Eglises africaines et malgaches doivent se montrer de plus en plus responsables de leur évangélisation et de leur promotion intégrale, faire preuve de créativité, et manifester davantage de dynamisme responsable" (12).

Le but de la théologie africaine est donc, selon les évêques africains et malgaches, la recherche de l'intelligence de la révélation chrétienne, recherche faite par l'homme africain. L'unique vérité chrétienne devant être assumée par chaque type d'humanité selon son mode particulier et propre de vivre, il y a de ce fait incontestablement une voie propre pour la théologie africaine; laquelle doit d'une part trouver son point d'appui dans l'Ecriture Sainte et la Tradition, et d'autre part favoriser une prise de conscience de ses valeurs propres par l'homme africain, le devoir impérieux des Africains étant de rester fidèles au patrimoine spirituel et culturel qu'ils ont hérité de leurs ancêtres. Ce qui requiert, une expérience immédiate de ces valeurs et aussi une réflexion sur elles.

Une étude approfondie de ces deux exigences et une confrontation des deux dans un discours élaboré en étroite connexion avec la vie s'impose pour que la nouvelle théologie puisse vraiment rendre service aux Eglises d'Afrique. Les cam-

munautés africaines croyantes espèrent en effet, que:

> "De la confrontation du christianisme avec la sagesse des peuples africains naîtra une nouvelle théologie chrétienne, profondément originale par rapport à la pensée chrétienne traditionnelle" (13).

2. Genèse de l'expression "Théologie africaine"

La langue permet la simplification qui la rapproche de l'un de ses buts: désigner un concept en la clarifiant, et l'expliciter convenablement.
Mais les mots, enfants de la langue, peuvent suivre leur propre voie, prendre un sens d'arrière-plan, qui n'aura guère parrainé leur naissance. Comme dit P. Ricoeur: "Le mot, en vertu du procès cumulatif... tend à se charger de nouvelles valeurs d'emplois" (14).

Fort de cette expérience, nous allons essayer de retracer brièvement la genèse de l'expression "théologie africaine".

Il est sans doute difficile de déterminer avec précision, quand, dans le cadre de la recherche de leur propre personnalité, les jeunes chrétientés d'Afrique Centrale ont utilisé pour la toute première fois l'expression "théologie africaine". Globalement cependant, nous pouvons ramener à trois, les moments forts qui ont préparé le courant théologique actuel.

2.1. "Des prêtres noirs s'interrogent" (15)

En 1955, des prêtres africains et haïtiens se sont pour la toute première fois exprimés collectivement et officiellement dans un livre intitulé: "Des prêtres noirs s'interrogent". Cette manifestation collective est le premier témoignage d'une prise de conscience commune et d'un engagement apostolique commun à partir des problèmes spécifiques communs aux Africains.

A cette occasion, M. Hebga, que nous croyons être le premier à s'être penché sur la question de l'existence d'une théologie africaine formulait l'interrogation suivante:

> "Et nous-mêmes, prêtres africains, sommes-nous si sûrs de nous défendre toujours bien d'un vague complexe de parents pauvres dans l'Eglise de Dieu? Or nous devons être des semeurs d'enthousiasme chrétien, d'où la nécessité de repenser chacun ce problème de 'théologie fondamentale africaine'."(16)

M. Hebga menait sa réflexion à partir de deux phénomènes.
Tout d'abord, il observait de la part des chrétiens "une certaine gêne, une certaine méfiance inconsciente ou déclarée vis-à-vis du christianisme" (17), et le succès facile de tout messianisme racial auprès des masses africaines. Pour eux, le christianisme était plutôt pressenti comme une religion d'importation.
Ensuite, Hebga observait de la part des prêtres africains la prédominance d'un sentiment de "complexe de parents pauvres" (18), faisant d'eux de simples consommateurs dans l'Eglise universelle. Brebis et Pasteurs manquaient donc de cet enthousiasme chrétien que nous recommande l'Apôtre des Gentils: "Soyez toujours joyeux"! (Phil. 4,4). Les uns et les autres vivaient dans un perpétuel malaise, écartelés entre la volonté de vivre profondément les valeurs évangéliques et le fait d'être privés des valeurs de sa propre culture.

Ce double phénomène a amené l'auteur à se poser la question de savoir si la négritude et le christianisme sont "compossibles"? C'est d'ailleurs là la question, actuellement, au coeur du débat sur le renouveau et l'enracinement évangélique de la foi en Afrique noire. Elle fut notamment au centre des débats lors du Quatrième Synode des évêques tenu à Rome en 1974.

Faisant écho à M. Hebga, E. Verdieu et P. Ondia parlent plutôt de la "Théologie adaptée à la mentalité de l'endroit" (19).
Il s'agit, selon eux, d'une théologie qui permettrait aux prêtres africains de profiter de leurs contacts avec le milieu africain pour en scruter les valeurs et les déficiences, et les confronter avec le message chrétien.
Il s'agit plutôt ici d'une orientation d'adaptation qui débouchera plus tard sur la "théologie des pierres d'attente".

Toutes ces tentatives témoignent de l'effort d'un peuple pour marquer la religion chrétienne de son empreinte. L'Afrique chrétienne se met à réfléchir sur cette vie nouvelle qu'elle sent s'éveiller et grandir en elle. Elle médite sur le mystère du Christ qui veut s'épanouir en elle, se livre à une contemplation, une rumination de ce message chrétien qui veut la pénétrer de plus en plus entièrement. Cette méditation avec le repliement sur soi qu'elle implique est pour elle de bon augure. Elle traduit en effet, une crise de croissance avec

toutes les belles perspectives qu'une telle crise peut ouvrir (20).

2.2. Le Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs

En 1959, lors du Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs, J. Mbiti lance l'expression: "Un système théologique pour l'Afrique" (21).
L'auteur entend par là un système théologique fondé et développé sur le son africain, par les chrétiens africains eux-mêmes. Cela n'exclut toutefois pas, selon lui, le concours indispensable de toutes les théologies de l'Eglise universelle.

> "En insistant sur cette théologie", précise Mbiti, "nous ne prétendons pas que ceux qui l'établiront devront négliger l'apport considérable des Pères de l'Eglise, des théologiens du Moyen Age, ni même des théologiens modernes d'Amérique et d'Europe. L'important, ce n'est pas le caractère original, emprunté ou importé que peut avoir la théologie africaine; mais ce qui compte avant tout, c'est qu'elle soit adaptée au peuple qu'elle doit servir" (22).

J. Mbiti sera plus tard l'un des piliers de la théologie de l'inculturation par ses nombreuses recherches sur les religions africaines traditionnelles.

2.3. Le "Débat sur la théologie africaine" (23)

Parmi les efforts qui expriment la reprise négro-africaine de l'initiative historique se situe, dans le domaine théologique, ce qu'on a appelé "le débat sur la théologie africaine".
Ce débat, qui, malgré sa modestie, posait pour la première fois en termes clairs et nets, le problème théorique de la "possibilité" d'une "théologie africaine" ou d'une "théologie de couleur africaine", s'est tenu au "Cercle des étudiants en Théologie" de l'Université Lovanium de Kinshasa, le 29 janvier 1960.
Deux positions nettement tranchées s'y exprimèrent:

L'une, représentée par Th. Tshibangu, était favorable à l'avènement d'une "théologie de couleur africaine" dont la possibilité semblait liée à la reconnaissance, dans la culture africaine, d'"un système et un cadre de pensée propre, original par certaines accentuations du moins".
Dans sa brochure: "Le propos d'une Théologie Africaine", Th. Tshibangu rappelle brièvement sa position de 1960, à savoir:

> "Tout en admettant l'identité de la révélation de départ et l'universalité des principes de la raison humaine, même au niveau du travail scientifique, on peut espérer être fondé à parler

> un jour de 'théologie africaine', dans le sens où J. Daniélou a parlé d'une 'théologie judéo-chrétienne', ou celui où l'on parle d'une 'théologie occidentale' par rapport à la 'théologie orientale'." (24).

L'autre position, celle de A. Vanneste, alors Doyen fondateur de la Faculté de Théologie de l'Université Lovanium, admettait bien "une certaine africanisation de la théologie", en particulier au niveau de la catéchèse et de la pastorale - celle-ci étant, ainsi qu'on l'a souvent relevé et critiqué dans la suite, nettement distinguée sinon séparée de la théologie "au sens strict" - car il faut bien que "le christianisme en tant que religion universelle, présente partout sa doctrine divine dans des formules valables pour les hommes de tout culture et de toute race" (25).

Toutefois, au niveau strictement scientifique, A. Vanneste se déclarait:

> "partisan décidé" de ceux qui "optent carrément pour une théologie, qui veut à tout prix s'insérer dans le mouvement théologique universel et qui s'applique en premier lieu à retrouver la vérité révélée dans sa pureté originale, divine et donc universelle, pour la confronter ensuite avec la pensée moderne et les grands courants de la philosophie mondiale".

C'est que pour lui, cette position plus traditionnelle paraît mieux répondre à la nature de la théologie. Celle-ci, "plus encore que toute autre science, doit avant tout rester fidèle à sa vocation universelle". Aussi, Vanneste s'oppose-t-il à ceux qui:

> "veulent attacher plus d'importance aux besoins et aux exigences du milieu africain, (qui) aiment à se placer dans une optique typiquement africaine et (qui) tâcheront même d'intégrer dans leur système certains éléments de la tradition africaine en faisant appel à la sagesse populaire, voire à ce qu'ils appellent la philosophie propre aux hommes de telle ou telle race" (26).

Et de poursuivre:

> "Je dois dire que jusqu'à présent j'ai très peu ressenti la nécessité de faire appel à certaines conceptions, qu'on dit typiquement africaines". Ni à propos de la conception de l'"efficacité ex opere operato" des sacrements, où il déclare notamment: "J'avoue sincèrement ne pas voir en quoi certaines conceptions primitives, plus proches de la magie pourraient être de quelque utilité dans ce domaine..." (27); ni, en particulier, au sujet de l'"eucharistie", qui " a extrêmement peu de rapport avec ces rites sanguinaires païens, chez lesquels on cherche parfois des analogies avec le sacrifice eucharistique..." (28);
> ni à propos des soi-disant "affinités entre la mentalité africaine et celle des sémites", ni à propos du "péché originel" ou encore de la solidarité de tous dans le Christ.
> "On se plaît par exemple à voir dans l'esprit foncièrement commu-

> nautaire des Africains une pierre d'attente de la doctrine chrétienne du péché originel et surtout de la solidarité de tous les fidèles dans le Christ. Mais comment de nos jours une théologie du péché originel pourrait-elle satisfaire l'esprit, si elle ne tient pas compte de la tradition personnaliste de l'Occident?" (29)

Car, selon Vanneste:

> "Il est incontestable qu'en théologie, comme partout ailleurs, la marche en arrière est impossible. Un intellectuel africain du vingtième siècle sera-t-il moins sensible aux difficultés modernes que ses confrères européens? Ne lui sera-t-il pas impossible de retourner, au-delà de sa formation scolaire d'inspiration occidentale, aux conceptions primitives de son village natal, qu'il a probablement quitté pour toujours?"

Soulignant avec force les changements fondamentaux des sociétés africaines coutumières et leur ébranlement complet désormais inéluctable du fait de l'industrialisation, l'auteur voit venir une "culture africaine" qui ne différera plus guère de la culture occidentale.

> "Qu'il me soit permis de dire", écrit-il, "que j'ai beaucoup de peine à suivre ceux qui répètent à chaque instant que celle-ci (culture africaine) différera radicalement de la culture occidentale, qui vient d'imposer partout ses réussites techniques". Et de proposer aux Africains le modèle des "jeunes peuples germaniques" qui, "après avoir vaincu l'empire romain, n'ont pas hésité à reprendre sa culture... Certes, la culture européenne actuelle est loin d'être une pure réédition de la culture antique, mais si elle atteint ce très haut degré de perfection, que le monde entier lui reconnaît, c'est en premier lieu parce que les peuples européens ont eu le courage de se mettre pendant de longs siècles à l'école d'Athènes et de Rome" (30).

En guise de conclusion, A. Vanneste met les théologiens africains en garde contre le danger du repli sur soi.

> "Les théologies africains n'ont rien à gagner à se replier sur eux-mêmes, ils se condamneraient fatalement à rester des théologiens de seconde zone. Qu'ils aient l'ambition de collaborer au progrès de la théologie catholique universelle" (31).

En 1968 - lors du "Colloque sur la théologie africaine" organisé par la Faculté de Théologie à Kinshasa - comme en 1974 dans son article déjà cité, A. Vanneste maintiendra sa position fondamentale. Il croit à l'avenir de l'théologie en Afrique, il demeure réticent quand il s'agit de savoir si cette théologie sera africaine.

> "Je crois fermement dans la possibilité d'une théologie authentique faite par des Africains authentiques. Je suis convaincu de la nécessité d'intégrer l'expérience humaine africaine dans la théologie. Je suis réticent quand on me demande: est-ce que cela donnera lieu ici en Afrique à une 'théologie africaine' comme il y a une théologie occidentale et une théologie orientale? Je pense qu'on veut savoir par cela si je pense que la théologie des Africains aura certaines caracté-

ristiques qui la distingueront très nettement des autres théologies. Je suis réticent pour les raisons suivantes..."
Et l'auteur d'énumérer trois raisons dont la seconde nous paraît exprimer le mieux sa position bien connue: "... s'il faut faire des conjectures, je suis plutôt enclin à penser que nous sommes en marche vers une théologie mondiale" (32).

Le débat de 1960 a suscité un grand intérêt et de différents côtés des réactions se sont manifestées qui, avec des nuances diverses, appuyaient l'une ou l'autre de ces positions principales.
A partir de ce débat, les recherches vont s'intensifier pour une théologie africaine qui aiderait à l'édification d'un christianisme authentique épousant l'âme africaine. Car, si l'humanité négro-africaine est appelée à s'élever plus haut, ce sera "jusqu'à la stature même du Christ" et non à celle d'une autre humanité mortelle, quels que soient par ailleurs ses exploits techniques. C'est au cours de ces recherches, que l'orientation culturelle va s'affirmer de jour en jour, pour devenir primordiale à l'heure actuelle.

3. Objet de la théologie africaine

Deux préoccupations majeures dominent la théologie africaine dès le départ: le désir d'un contact plus étroit avec les sources de la révélation (Bible et Tradition), et le souci d'une plus grande ouverture au monde africain et à ses problèmes.

3.1. L'étude des sources chrétiennes

L'étude des sources chrétiennes constitue pour la théologie africaine un effort de recherche positive portant sur les doctrines et les faits contenus dans la Bible et la Tradition chrétienne. Elle assure à la théologie africaine une sérieuse information biblique et historique et ouvre à une meilleure compréhension des doctrines, des institutions et des usages apportés par les missionnaires, et dont les Eglises d'Afrique vivent encore.

La théologie africaine doit en effet, interroger et interpréter critiquement tous ces éléments, et être à même de discerner ce qui est à prendre de ce qui est à laisser, ce qui est essentiel, "absolu" en tant que parole divine, de ce qui n'est que "relatif", contingent, accessoire, caduc en tant que discours humain. C'est d'ailleurs là la fonction ordinaire de la foi qui, selon Gelré, doit

"se livrer à tout un travail critique de purification, de démytho-

> logisation à l'égard du revêtement culturel de la Révélation pour libérer son sens permanent. Ce travail a pour but de dissiper les faux scandales de la foi, afin de mieux laisser le croyant affronté à ce que Bultmann appelle 'le vrai scandale de la foi! l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes'. Le théologien doit aussi se livrer à tout un travail critique à l'égard des formules dogmatiques et du langage théologique" (33).

Une double démarche.

3.1.1 Lecture africaine de la Bible

Dans leurs essais de théologie et de rapprochement entre l'héritage religieux traditionnel et le message chrétien, certains théologiens africains ont été quelquefois tentés de croire qu'il leur suffirait de mener des études approfondies sur les religions et la culture africaines, et que pour la tradition biblique et chrétienne, on pourrait se contenter des manuels et des dictionnaires existants.

Pour eux, repenser le christianisme ne veut nullement dire tout recommencer, encore moins faire table rase de ce qui existe déjà.

> "La théologie africaine n'a pas à refaire à nouveaux frais les travaux exégétiques et les études d'histoire que d'autres ont déjà menés", déclare L. Ouad (34).

En réalité, la théologie africaine ne peut se contenter des connaissances des dictionnaires et des livres. L'Afrique ne peut, dans le domaine biblique et historique, se satisfaire des recherches faites ailleurs et se dispenser du travail personnel. Le travail de recherche fondamentale doit être considéré comme primordial au coeur d'un continent qui cherche ardemment sa propre voie. Aussi, "le théologien africain doit donner à l'Eglise des garanties d'approfondissement doctrinal" (35).

Outre que le champ à défricher reste immense et qu'il y a bien des choses encore à découvrir, nous ne pouvons pas, étant donné la différence de problématique à laquelle ces études entendent répondre et la différence de perspective dans laquelle elles sont conduites, assumer purement et simplement les résultats auxquels les autres sont parvenus.

Certes, comme tous les hommes de science, les Africains tiendront à s'informer des travaux effectués par d'autres dans le monde, mais les résultats ne seront retenus qu'après confrontation avec l'expérience de vie africaine. Une lecture africaine de la Bible s'impose.

La Bible, en tant que Parole de Dieu, constitue une référence essentielle et continuelle, pour toute vie chrétienne et tout labeur théologique.

> "Que l'étude de la Sainte Ecriture soit donc pour la sacrée théologie comme son âme", recommande Vatican II (Dei Verbum, 24), faisant écho à Pie XII qui déclarait: "La Parole de Dieu conservée dans la Sainte Ecriture est le fondement des sciences sacrées" (36).

Cela s'entend. Si la démarche théologique explicite, critique et rigoureuse doit conduire à une intelligence toujours plus profonde du mystère révélé, il est normal que l'étude de la Tradition intégrale (Ecriture et Tradition) constitue son "fondement permanent et son "âme".

La théologie scrute à la lumière de la foi toute la vérité cachée dans le mystère du Christ. S'appuyant sur la Parole de Dieu qu'est l'événement de Jésus-Christ lui-même, dans sa vie, sa mort, sa résurrection et son enseignement tels que les Ecritures nous en rendent témoignage dans la tradition de l'Eglise, la théologie se fortifie, s'affermit et se rajeunit. On ne réalisera jamais assez que le fondement premier de la foi chrétienne n'est pas un livre, ni l'interprétation primitive des premiers disciples du Christ, mais c'est Jésus-Christ lui-même, toujours nouveau, événement historique unique qui s'est inscrit dans la densité et la complexité de notre réalité humaine.
Aussi, "la théologie est-elle essentiellement l'effort d'écoute explicite de l'homme croyant à l'égard de la Révélation de Dieu dans l'histoire par la Parole, qui est la Révélation proprement dite, le travail scientifiquement conduit pour la pénétrer comme connaissance et le développement par réflexion des connaissances ainsi acquises. La théologie suppose donc la Révélation; elle ne la produit pas" (37).
La Bible reste de ce fait la source fondamentale de la théologie africaine, car elle est le témoignage primordial de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Aucune théologie ne peut conserver son identité chrétienne en marge de l'Ecriture. Aussi, avant d'en chercher les applications à la situation africaine, la théologie africaine s'efforce-t-elle de comprendre son message. Elle s'assigne pour tâche de cerner aussi fidèlement que possible le message de Dieu.

Cette attitude est un signe de la haute estime en laquelle les Africains tiennent la Révélation, qui a été donnée une fois pour toutes, comme norme absolue à tous les croyants.

C'est aussi le signe d'une ferme conviction selon laquelle la parole authentique de Dieu vaut plus que mille spéculations personnelles et qu'elle doit être reçue avec beaucoup de gratitude.

Dans son interprétation de cette parole, la théologie africaine s'efforce de la connaître à fond, non seulement pour la proposer avec zèle, mais aussi pour éviter de mettre sur les épaules de qui que ce soit, au nom de Dieu, le fardeau d'une charge purement humaine.
Ce danger, la Conférence Episcopale de la République du Congo (Zaïre) l'a bien perçu, lorsqu'elle écrit à son clergé:

> "Le christianisme est parvenu en Afrique à travers le prisme d'une culture, de traditions et de formes de pensée, propres à une région dans laquelle il a cheminé et s'est incarné depuis des millénaires.
> Une des tâches les plus urgentes des membres africains du Peuple de Dieu et de leurs ministres du salut est de discerner avec lucidité le vrai message révélé que Dieu veut communiquer afin de ne pas mettre sur leurs épaules un poids lourd à porter et qui ne vient pas de Dieu. La loi mosaïque et son cortège de prescriptions ne furent pas jugées nécessaires au salut des nations par les apôtres malgré les pressions des judaïsants (Ac. 15). De même, en accueillant le message révélé, la jeune Eglise africaine ne saurait en même temps être obligée d'assumer les us et coutumes et les traditions particulières, même vénérables, de la religion qui a apporté l'Evangile."(38).

L'Afrique chrétienne est vivement invitée à faire sa propre expérience biblique. Pour autant que l'activité théologique véritable est toujours un effort pour pénétrer le sens et le contenu de l'Ecriture qui est la Parole de Dieu pour toujours, c'est par un ressourcement biblique continuel que la théologie africaine deviendra une théologie vivante et vivifiante, à condition qu'elle lise la parole de Dieu dans et avec l'Eglise, communauté universelle de ceux qui écoutent la Parole de Dieu en Jésus-Christ.

Par son effort de discernement de l'élément chrétien véritable grâce au recours constant à l'Ecriture et à la Tradition, la théologie africaine contribuera réellement à ce que le Christ avec sa parole demeure le "Seigneur" dans et au-dessus de l'Eglise. La théologie africaine actualisera à sa façon le message chrétien, en gardant la mémoire du passé, mais en l'éprouvant dans le présent pour que l'Eglise reste un signe d'espérance pour l'humanité d'aujourd'hui et de demain.

3.1.2. Fidélité à la Tradition

L'Ecriture Sainte, on le sait, n'a pas été donnée comme réponse a priori à tous les problèmes humains. Dans ces textes, Dieu n'a pas voulu tout nous dire, ni sur le monde, ni sur l'homme, ni sur lui-même. L'enseignement de Vatican I est fort judicieux à ce propos:

> "Lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle arrive, par le don de Dieu à une certaine intelligence très fructueuse des mystères, soit grâce à l'analogie avec les choses qu'elle connaît naturellement, soit grâce aux liens qui relient les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme. Jamais pourtant elle n'est rendue capable de les pénétrer comme des vérités qui constituent son objet propre. Car les mystères divins, par leur nature dépassent tellement l'intelligence créée que, même transmis par la révélation et reçus par la foi, ils demeurent encore recouverts du voile de la foi et comme enveloppés dans une certaine obscurité, aussi longtemps que, dans cette vie mortelle, nous cheminons loin du Seigneur. Car c'est dans la foi que nous marchons et non dans la vision (2.Co. 5,6)" (Ds. 3016).

Dieu a seulement révélé ce qu'il a jugé nécessaire ou utile à notre salut; et il l'a fait, au cours de l'histoire, en fonction des événements qui pressaient son peuple de toutes parts. En bon pédagogue, Dieu a tenu compte du génie et du cadre historique des premiers destinataires auxquels sa parole a été adressée. La révélation fut ainsi donnée dans des langues, et selon une vision du monde, une psychologie et des composantes socio-culturelles bien déterminées.

a) Nécessité de l'herméneutique biblique

Pour saisir pleinement la signification du message révélé, la redécouverte du contexte humain est indispensable; d'où la nécessité de l'herméneutique biblique.

Les Africains ont ici tout intérêt à prendre connaissance des études antérieures et contemporaines concernant le milieu biblique, notamment le cadre géographique, l'histoire, les usages et les institutions du peuple hébreu et des autres anciens peuples du Moyen Orient, ses voisins.
On apprendra ainsi que, "le peuple israélite s'est formé avec sa langue sur cette frange de la côte occidentale de la Méditerranée où Phéniciens et Cananéens étaient déjà établis. Bien plus, la littérature de ce peuple s'est formée en contact avec les grandes cultures du temps, égyptienne, mésopotamienne, égéenne,

anatolienne (hittite), qui avaient jeté un vif éclat aux IIIe et IIe millénaires avant Jésus-Christ. En fait, le Canaan de la première moitié du IIe millénaire avant Jésus-Christ est une province culturelle de la littérature cunéiforme avec ses épopées, ses contrats, ses sceaux... L'Egypte, le grand et redoutable voisin du Sud-Ouest, a dominé politiquement la région du XVIe au XIIIe siècle avant le Christ, et, sans la connaissance des écoles de scribes de la vallée du Nil, tout un aspect de la littérature biblique échappera" (39).
Il y a là toute une information scientifique dont la théologie africaine ne peut se passer, si elle veut pénétrer au coeur du message révélé, être capable de l'interpréter et d'en indiquer les applications concrètes au milieu africain.

La parole de Dieu n'est pas une proposition abstraite. Elle est un événement dans la vie des communautés chrétiennes; un événement à situer dans une histoire du salut qui a son passé (les actes sauveurs de Yahvé, ses actes sauveurs définitifs par Jésus-Christ), son présent (comprenant la réalité du Seigneur ressuscité) et son avenir (la libération complète du peuple et de la création, de toute servitude et de toute dégradation).
De ce fait, la Bible n'est pas à considérer comme un dictionnaire de vérités intemporelles, mais bien plutôt comme le témoignage d'une expérience vécue avec Dieu et interprétée dans la foi, par un peuple qui vivait pendant les années fondatrices de notre religion.
"La Bible", écrit J.C. Bajeux, "c'est un peuple qui se raconte son histoire, qui gémit, qui exulte d'allégresse, qui se débat dans les contradictions" (40).

b) Erreur de procédure

Beaucoup d'Africains se plaisent à établir un rapprochement entre la mentalité africaine et la mentalité biblique.
Dans ce rapprochement, malheureusement, certains pressés d'en finir, vont jusqu'à préconiser la mise entre parenthèses de la tradition chrétienne occidentale par un retour pur et simple à la Bible. Pour eux, l'inculturation doit se faire en insistant davantage sur le caractère biblique du christianisme plutôt que sur le visage européen qu'il a revêtu historiquement. Ainsi cette déclaration de M. Oduyoye:

> "La théologie en Afrique, nous est arrivée d'Europe. Quelque chose de différent surgira lorsque les Africains s'efforceront d'établir leur théologie en partant directement de la Palestine, passant par

> Alexandrie, sans transiter par Rome, Paris ou Oxford.
> Ceci signifie une mise entre parenthèses de l'hellénisme et une confrontation directe avec les données culturelles du passé africain: ses pratiques sociales, son système légal, ses institutions familiales. L'Islam en Afrique a agi de la sorte. Les théologiens africains doivent agir de même" (41).

Sans doute, la parenté entre les deux mentalités amènera les Africains à exploiter davantage tel ou tel aspect de l'Ecriture auxquels d'autres peuples auront été moins sensibles. Peut-être aussi une certaine sensibilité de l'Afrique traditionnelle aidera nos exégètes à mettre en lumière bien des données du message demeurées jusqu'ici en veilleuse dans la tradition chrétienne, tels: "le sens du religieux, le sens du sacré, le goût du concret et du symbole, l'esprit de communauté, le sens du rythme et de la danse" (42); ou, au contraire, à réduire à leur juste proportion d'autres aspects que, sous influences diverses, l'exégèse aurait surévalués au cours de l'histoire.
Mais dans ces rapprochements, on devrait également souligner les différences de cadres, de situations et de significations, et éviter tout concordisme trop rapide et trop facile. Cela nuirait fortement à une interprétation authentique du message.

Le plus important, c'est que chaque génération, chaque peuple, doit à nouveaux frais, interroger la bible pour en vivre. L'interprétation biblique est un travail de transposition continuelle: d'un milieu culturel à un autre et d'une langue , d'une théologie à une autre. Elle présuppose par conséquent un déchiffrage et une mise à découvert du processus d'interprétation à ses différents niveaux ou moments herméneutiques. Ce qui exige une étude approfondie du rapport entre d'une part le sens fondateur et le surcroît de sens considéré dans les différences de l'équilibre du système, et d'autre part entre le surcroît de sens éventuel et le sens réel qu'adopte le symbole dans le temps de la transmission.

Or, mettre l'interprétation à découvert, ou distratifier les moments herméneutiques, c'est se rendre compte que le texte biblique, considéré comme un tout, n'est pas autre chose qu'une interprétation, qui en définitive, déploie le mystère du Christ. Distratifier les moments herméneutiques signifie interpréter l'interprétation des hagiographes, en l'isolant au moment où elle

est génératrice de sens, c'est-à-dire passible d'une taure interprétation. L'interprétation des hagiographes en appelle une autre de notre part. "Pas d'intelligence de la Bible sans une nouvelle interprétation. La bible se présente comme un texte à interpréter", dit P. Ricoeur (43).

c. L'Occident et sa métaphysique

L'étape occidentale dans l'interprétation du message révélé, comme toute autre étape, est "authentique" et parfaitement "valable", inspirée et guidée par l'Esprit-Saint. Il serait donc "de la plus grande imprudence de négliger ou de rejeter ou de priver de leur valeur tant de notions importantes que des hommes d'un génie et d'une sainteté non communs, sous la vigilance du magistère et non sans l'illumination et la conduite du Saint Esprit, ont conçues, exprimées et précisées dans un travail plusieurs fois séculaire pour formuler toujours plus exactement les vérités de la foi" (44).

1° Reproche

Un reproche, bien fondé, adressé à cette étape occidentale est que, avant de devenir existentielle, inductive et même historique, surtout à partir de Vatican II, elle a été, dans les premiers moments de son développement, fortement métaphysique au plus haut point dans ses centres d'intérêt, et par conséquent an-historique.

Pendant longtemps, elle s'est occupée de circonscrire la nature métaphysique des réalités religieuses, par exemple la nature de Dieu comme Trinité, l'union hypostatique, la maternité divine de Marie, etc. Ce qui lui a valu cette critique acerbe de la part de Heidegger, pour qui:

> "Du dieu de la métaphysique, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la Causa sui, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser" (45).

Cette critique à l'égard de la métaphysique classique nous paraît fondamentale et opportune. Elle est opportune dans la mesure où elle rappelle avec une force singulière l'aspect relatif des systèmes de pensée et l'inadéquation de chacun à l'expérience et au donné fondateurs de la voie du Christ. Elle est fondamentale dans la mesure où elle dénonce, pour le théologien, l'alliance

entre l'événementiel, le particulier historique avec le nécessaire, l'immuable, l'absolu.
Une pensée dont le propos premier est l'ontologique, l'universel, le nécessaire et dont le procédé privilégié est "déductif" n'était sans doute pas le plus approprié pour exprimer la vie, l'espérance, l'incarnation, la mort, la résurrection, la Pentecôte. P. Ricoeur parle en ce sens d'un "long processus d'érosion qui a détruit le support métaphysique traditionnel de la foi" (46). C'est que, peu à peu, le Dieu de la confession de la foi finissait par être résorbé par et dans son masque philosophique.

2° Importance de la métaphysique

Ce serait une erreur d'affirmer que toute approche métaphysique de Dieu est désormais périmée.

> "En élucidant le paradoxe de l'immanence et de la transcendance, elle contribue à réveiller en nous la dimension du Sacré (die Dimension des Heiligen) et à ouvrir l'espace essentiel (Wesensraum) pour une éventuelle rencontre avec Dieu", écrit A. Dondeyne (47).

La phase métaphysique aura été par conséquent une phase normale dans le développement de notre tradition théologique chrétienne; phase nécessaire au cours de laquelle l'Esprit-Saint a aidé l'Eglise à clarifier certains points de doctrine et de dogme.

> "La métaphysique, comme élucidation du métaphysique dans l'homme", poursuit Dondeyne, "est indispensable pour rendre la foi elle-même plus pensante, c'est-à-dire plus adulte, plus vraie, plus consciente de sa catholicité" (48).

Toutes les clarifications dogmatiques et doctrinales de cette époque, pour autant qu'elles sont proposées par l'Eglise comme articles de foi, sont inspirées par l'Esprit et doivent être acceptées avec foi et amour.

L'héritage chrétien est donc important pour la théologie africaine.
C'est l'héritage qui vient de la vie et de l'histoire de l'Eglise depuis le temps de Notre Seigneur, avec sa longue tradition d'étude, de liturgie, d'expérience. Développée sous la mouvance du Saint Esprit, cette expérience peut encore inspirer la pensée et la vie des autres Eglises, y compris celles d'Afrique - le christianisme africain étant une "part" du christianisme universel,

il ne saurait en être autrement, sous peine de ne plus être du "christianisme".

> "C'est par la seule Eglise catholique du Christ", déclare le Concile, "laquelle est le moyen général du salut, que peut s'obtenir toute plénitude des moyens de salut";

le fait que ces Eglises et communautés séparées ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut

> "ne disons pas cet autre que la force de salut opérant en elles dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique" (U.R. 3).

C'est un fait d'histoire que l'Afrique a été évangélisée par des missionnaires occidentaux et c'est à travers leur tradition que le message chrétien lui est parvenu.

Il n'y a pas à se faire d'illusions; même si l'Afrique voulait se débarrasser des traditions occidentales, c'est un fait qu'elle a été conditionnées par elles jusque dans l'interprétation de l'Ecriture; de sorte que, c'est seulement en retrouvant l'origine et l'évolution de l'exégèse de certains passages bibliques au cours de l'histoire des Eglises occidentales, que le sens critique des Africains s'éveillera, qu'ils retourneront à l'Ecriture elle-même, et qu'ils se dégageront de certaines interprétations dites "traditionnelles", par un examen plus attentif et plus objectif du contenu biblique.

Parlant des Pères de l'Eglise, B. Steidle fait ressortir que:

> "L'originalité et la richesse de leur pensée, la beauté de leur langue, l'influence qu'ils ont exercée dans le monde et sur leur entourage, la noblesse de leur humanité sont d'un grand poids pour l'estimation de ces valeurs; toutes ces données jouent également un rôle important dans notre jugement" (49).

Cette constatation peut être, à notre avis, appliquée également au niveau des Eglises d'Occident et d'Orient. La connaissance historique des doctrines, des institutions et les usages des Eglises d'Occident et d'Orient éclaire les doctrines, les institutions et les usages des Eglises d'Afrique. Et quand bien même les Eglises africaines auraient été fondées par d'autres, au moins, par souci de communion et d'échanges, l'Afrique ne pourrait pas ignorer les Eglises d'Occident et d'Orient ou se couper d'elles.

> "En effet, vingt siècles de réflexion, sur certaines questions, ont apporté des éléments de réponses définitives ou amené le problème à un point au-delà duquel l'esprit humain n'a plus rien à dire, car c'est le mystère; ces éléments de réponses définitives sont à la portée de quiconque veut les étudier et les comprendre; elles ne sont ni occidentales ni orientales bien

> qu'elles aient été pensées et élaborées par des Occidentaux et des Orientaux. Elles sont des acquisitions définitives de l'esprit humain, pour l'intelligence du christianisme" (50).

De fait, dans la mesure où la Tradition intégrale, orale et écrite, met les mortels de tout temps et de tous lieux en présence du message, des "gestes et paroles révélateurs de la nouvelle proximité de Dieu dans le Christ, elle est le fondement de la foi" (Dei Verbum, 18).
Cela s'entend. Si la démarche théologique explicite, critique et rigoureuse doit conduire à une intelligence toujours plus profonde du mystère révélé, il est normal que l'étude de la Tradition intégrale (Ecriture et Tradition) constitue son "fondement permanent" et son "âme".

Les communautés chrétiennes surgies en Afrique auront besoin, dans l'effectuation de leur propre compréhension du mystère du Christ, d'interroger profondément les "sources de la révélation", ainsi que "tous les témoins disponibles" susceptibles d'apporter quelque lumière même latérale sur les événements survenus voici deux mille ans quelque part en Judée et sur l'odyssée sémantique de leur message au cours des siècles.

Le moment heuristique de cette démarche négro-africaine n'écartera pas une sorte d'interview des diverses Eglises de Dieu, non seulement membres de la "Catholica", mais également tous ceux qui, selon Vatican II, "portent à juste titre (iure) le nom de chrétien" en tant qu'ils sont "justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ" et que "les fils de l'Eglise catholique... reconnaissent à bon droit (merito) comme frères dans le Christ". Et cela parce que "parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Eglise se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur (quaedam immo plurima et eximia), peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique: la parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique Eglise du Christ" (U.R. 3).
Bref, il s'agit de ne rien laisser échapper qui puisse enrichir l'information sur le Christ, sur son message et sur l'impact que celui-ci a connu sur les consciences et les peuples au cours de l'histoire parfois mouvementée des Eglises.

Etant admis qu'aucune expérience chrétienne, d'aucune communauté, n'est adéquate à l'objet qui s'y donne à connaître et à aimer, cette vaste enquête auprès de la diversité des communautés offre une possibilité d'enrichissement et d'élargissement de la saisie de l'événement christique dont on ne peut consciemment se priver. Cela évitera, entre autres, à l'Afrique chrétienne de rejeter les "dogmes", tout simplement parce qu'ils ont été définis avant son "baptême", sans elle et, souvent, au cours des controverses philosophiques dans lesquelles elle n'avait et n'a rien à voir. Il faut en effet,

> "souligner que les dogmes, c'est-à-dire l'explication du donné de la foi par l'Eglise, relèvent de l'exercice du Magistère de l'Eglise et non de la culture occidentale. Ils ne barrent pas la voie à la réflexion de l'homme africain sur la Révélation, mais lui évitent de s'engager dans des voies sans issue, en le faisant bénéficier de l'expérience du passé" (51).

Le progrès de la théologie contemporaine, dans les différents systèmes de pensée, ne doit pas consister à nier les vérités théologiques d'hier, mais à les situer comme des cas possibles dans un ensemble plus vaste. Les différents systèmes sont donc à prendre comme des dimensions relatives et non comme des absolus de la pensée humaine.

La théologie africaine n'a donc pas à se poser en phénomène de "rejet" des autres théologies. Elle doit au contraire se présenter comme un effort d'invention d'un mode de vie chrétienne en harmonie avec le mode de vie africaine. D'ailleurs l'Afrique chrétienne ne cherche pas à "inventer un message nouveau, (à) modifier en quoi que ce soit la parole originelle..." (52). L'effort d'une réflexion typiquement africaine de la foi doit être compris comme un droit, un devoir de toute communauté chrétienne pour sa créativité même.

3.2. L'étude du milieu africain

> "Jusqu'à ce qu'il y ait place, dans l'Eglise universelle, pour une théologie africaine, pour des rites africains et pour des structures d'église d'inspiration africaine, un christianisme africain ne sera jamais une réalité" (53).

L'une des tâches principales qui attendent ceux qui cherchent à communiquer et à implanter l'Evangile en Afrique est celle de comprendre l'Afrique et de tenir compte du fait que nous devons apprendre à nous adresser aux Africains comme à

des Africains. Un double avertissement:

Selon E. Benz:

> "Une des premières difficultés auxquelles doit faire face l'homme, même le plus expérimenté, qui fait des recherches sur les religions étrangères, est le fait que, plus ou moins inconsciemment, il considère son propre point de vue comme normatif pour les religions en général. Il est difficile d'éviter ce piège... Les habitudes mentales des chrétiens occidentaux et leurs présuppositions philosophiques, s'insinuent dans le domaine qu'ils étudient... et le résultat en est qu'ils comprennent difficilement la structure d'une autre tradition" (54).

Cette remarque s'applique également aux Africains eux-mêmes, dont la plupart ont été formés à l'occidentale.

Est également à prendre à coeur, cet autre avertissement émanant de P. Tempels:

> "Quiconque veut étudier les primitifs doit renoncer à parvenir à des conclusions scientifiquement valables, tant qu'il n'a pas pu pénétrer leur métaphysique... Une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est indispensable pour tous ceux qui veulent civiliser, éduquer, élever les Bantous... Si l'on n'a pas pénétré la profondeur de leur personnalité propre, si l'on ne sait pas sur quel fond se meuvent leurs actes, il n'est pas possible de comprendre les Bantous. On n'entre pas en contact spirituel avec eux. On ne se fait pas entendre d'eux, surtout lorsqu'on aborde les grandes vérités spirituelles, on risque au contraire, en croyant 'civiliser', d'attenter à l'homme, de travailler à grossir le nombre des déracinés et se faire l'artisan des révoltés" (55).

A la lumière de cette double remarque, il apparaît qu'une théologie africaine ne peut prétendre être une théologie de la vie et de la culture africaines, que si elle correspond au contexte dans lequel le peuple vit. Le théologien africain ne peut se considérer comme un vivant séparé. Il doit s'insérer, mieux, s'incarner dans sa communauté et y avoir une participation sociale aussi active que possible. Car il est nécessaire qu'il prête attention à tous les éléments qui entrent en jeu dans la rencontre entre le christianisme et l'Afrique, afin de les critiquer et d'en tirer les leçons pour l'oeuvre théologique à accomplir aujourd'hui et demain, selon le mot du Concile:

> "Les jeunes Eglises, enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des apôtres... empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à

confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne" (A. G., 22).

3.2.1. But et finalité: Connaître l'Africain et son univers

L'approfondissement du milieu et des traditions africaines s'impose de façon impérieuse. Il a pour but d'expliciter pleinement le message existentiel et éternel que ces traditions contiennent.

> "L'homme noir", écrit E.M. Tchidimbo, "n'est pas dépouillé ou mutilé lorsqu'il se présente au seuil du sanctuaire du Christ; il y pénètre non en fils déshérité, mais avec, dans les bras, toutes les richesses de son terroir; il y est accueilli avec sa négritude; car c'est à la fois sa personne et sa société que l'Esprit entend sanctifier" (56).

Cet approfondissement aidera à opérer un discernement entre ce qui est l'authentique génie africain et ce qui en est la déformation. Il contribuera à assurer la purification des valeurs traditionnelles, non comme l'expression d'une culture périmée, mais comme un élément constitutif de l'homme africain susceptible d'affronter le monde moderne de la science et de la technique.

> "La fidélité au passé, est, et doit être une fidélité dynamique, critique, discernante. Tout ce qui vient du passé n'a pas les mêmes titres à passer à la postérité", écrit notamment A. Diouf (57).

En dégageant ce qu'il y a de plus authentique et de plus pur dans l'"Africanité", les Africains contribueront le mieux à l'enrichissement du patrimoine spirituel et culturel de l'humanité tout entière.

3.2.2. Objet

Consciente de la condition d'engagement réel dans les problèmes, les soucis et la culture de l'Afrique d'aujourd'hui, la théologie africaine s'efforce de développer une étude approfondie de la mentalité noire, des religions traditionnelles africaines, ainsi que des coutumes traditionnelles, qui sont comme les expressions cristallisées de cette mentalité. Une étude de la"Weltanschauung" africaine, de la philosophie et de la théodicée africaines constitue également l'une de ses préoccupations majeures; une étude qui doit se faire, non plus de l'extérieur, mais du dedans, une étude avec l'intelligence, bien sûr, mais

surtout avec le coeur. Car, dit le poète:

"Ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité
ruée contre la clameur du jour
ma négritude n'est pas une taie d'eau morte
sur l'oeil mort de la terre
ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
elle plonge dans la chair ardente du ciel" (58).

Pour connaître vraiment l'Afrique, il faut donc l'aimer, sympathiser ave elle; ce qui implique qu'on ne la regarde pas de haut. L'aimer sans s'assimiler à elle, sans se mettre à son niveau, c'est faire du paternalisme, cette caricature d'amour où manque essentiellement l'humanité.

La théologie africaine considère l'Afrique comme un monde nouveau à découvrir, à découvrir entièrement, à découvrir chaque jour davantage. Elle l'aborde avec une âme ouverte, accueillante et pénètre jusqu'à son âme profonde. Seule cette connaissance amoureuse, avec l'enthousiasme et l'admiration qu'elle implique, jointe à une grande perspicacité intellectuelle permettra de saisir la pensée africaine pour laquelle la destinée de la personne humaine et le cadre de vie sont de données fondamentales dans la vie du peuple africain.
L'attention de la théologie africaine porte ainsi sur:

a) <u>Les religions africaines</u>

L'étude des religions africaines traditionnelles et la promotion d'une spiritualité indigène constituent l'une des activités principales de la théologie africaine.

> "Il nous semble évident", écrit à ce propos H. Maurier, "qu'une théologie africaine ne peut pas se constituer sans réflexion approfondie sur le sens des paganismes africains vis-à-vis de la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament" (59).

Un effort spécial est donc déployé ici pour le développement de la théologie des religions (60).

Après des siècles d'incompréhensions et d'affrontements, on en arrive petit à petit à une meilleure compréhension des valeurs de ces religions et on découvre que ces valeurs représentent des germes de la même révélation du Seigneur de l'histoire. C'est uniquement dans le Christ que tous les hommes peuvent trouver leur salut. Et puisque dès le commencement de son histoire l'humanité est ordonnée au Christ, "des hommes qui sont fidèles en toute bonne foi à leur vocation peuvent de cette manière déjà participer au salut du Christ" (61).

Le Dieu de l'histoire parle à tous les peuples selon des voies particulières. En Afrique, les religions traditionnelles sont une source majeure pour l'expérience africaine de Dieu. A ce propos, voulant souligner la conception spiritualiste des Africains, Gavrand déclare:

> "... Cette conception spiritualiste met l'homme en présence de Dieu et lui fait entrevoir le monde invisible à travers le monde visible. Elle lui permet de dépasser l'heure présente pour accéder à une notion spirituelle du temps. Même les valeurs de l'humanisme africain prennent un sens plus riche et sont marquées par cette conception spiritualiste: qu'il s'agisse de la solidarité familiale ou tribale, de la dignité humaine, de la fécondité, de la parole, du travail ou des arts plastiques. Valeurs de civilisation, elles ont en même temps une signification religieuse" (62).

Les croyances et les pratiques des religions africaines traditionnelles peuvent de ce fait enrichir la spiritualité et la théologie chrétiennes; ainsi que l'affirme Paul VI, qui déclare notamment:

> "L'Eglise considère avec grand respect les valeurs morales et religieuses de la tradition africaine, non seulement en raison de leur signification, mais parce qu'elle voit en elles la base providentielle pour la transmission du Message évangélique et pour la construction de la nouvelle société dans le Christ..." (63).

De la théologie africaine, on attend qu'elle s'attèle avant tout à la rectification et à la réorientation de ces valeurs traditionnelles suivant la régulation certaine de la foi. Car

> "l'enseignement de Jésus-Christ et sa redemption constituent, de fait, l'accomplissement, le renouvellement et le terme parfait de tout ce qui existe de bien dans la tradition humaine" (64).

Un vaste programme attend ici la théologie africaine.

b) <u>Les Eglises africaines indépendantes (65)</u>

L'expérience des Eglises africaines indépendantes constitue pour la théologie africaine un précieux témoignage de la nécessité de l'adaptation du message évangélique sur le sol africain.

Les connaissances acquises par les fondateurs de ces églises durant leur catéchuménat ou leurs activités dans le cadre missionnaire fournissent la base doctrinale de leurs mouvements. A base de leurs propres connaissances, les fondateurs effectuent la synthèse entre d'une part, l'enseignement des Eglises missionnaires et la bible, et d'autre part, les croyances et les traditions

ancestrales - celles-ci constituant pour les fondateurs et les fidèles la culture particulière au travers de laquelle est reçu et interprété le message chrétien. Ici la foi africaine tente réellement de

> "faire la synthèse entre le Kérygme apostolique et la vraie compréhension africaine selon le critère biblique des traditions des Ecritures", affirme M. Pétillon (66).

A partir du message du fondateur, la communauté définit ses fondements et sa personnalité. Selon l'Eglise d'origine, l'accent sera mis sur certains aspects de la Bible et de la doctrine chrétienne plutôt que sur d'autres, ainsi que le fait remarquer M. Hebga:

> "Quelques-unes d'entre elles, ont retenu une partie importante de la doctrine et de la discipline des Eglises dont elles sont issues. D'autres se sont inspirées des mouvements religieux souvent charismatiques des Noirs d'Amérique. D'autres encore ont cru devoir copier les traits les plus superficiels du catholicisme romain: elles comptent des cardinaux, comme le cardinal J. Muga, de la Legio Maria d'Afrique, au Kenya; des évêques affublés de mitres ou de tiares, sans compter les 'cappa magna', les crosses et autres insignes honorifiques dont se parent les prélats catholiques" (67).

Le christianisme fournit donc de nouveaux critères de jugement et de nouvelles dimensions, pour comprendre le sens de la vie humaine; il offre aux fidèles l'instrument de mesure à l'aide duquel ils jugent leur entourage, ses structures, ses objectifs, ses relations en même temps que les développements du monde moderne.

L'expérience des Eglises africaines indépendantes a constitué, à travers leur longue histoire, un type de culte, d'organisation et de vie communautaire enraciné dans la culture africaine et demeuré au contact de la vie quotidienne du peuple. Elles apportent des solutions immédiates aux problèmes individuels et collectifs qui se posent dans leur milieu.
Nous sommes là en présence d'"un remarquable et nouvel effort de la société africaine pour s'attaquer aux forces de désintégration. Par delà le tragique spectable de schisme sur schisme, on peut percevoir la montée d'un renouveau, pas orthodoxe, mais authentiquement indigène et en termes accessibles aux Africains" (68).
Au sein de ces Eglises semble s'élaborer en dehors des pressions des Eglise établies, l'expression africaine d'une foi chrétienne authentique.

L'étude des doctrines et des institutions des églises africaines indépendantes est d'un grand intérêt pour la théologie africaine dans la compréhension de la mentalité et des aspirations religieuses des peuples d'Afrique. Elle contribuera énormément à la solution des problèmes que pose la rencontre du christianisme et de la société traditionnelle.

Cette étude nous dévoilera le sens de la remise en question fondamentale entreprise par ces églises, une remise en question à la fois du christianisme missionnaire tel qu'il a été transmis aux Africains et de la religion traditionnelle dans ses aspects qui ne semblent plus répondre aux aspirations de la société africaine d'aujourd'hui. Car bien qu'étant le fait d'une population insuffisamment instruite et mal encadrée (69); acquise trop rapidement au christianisme, plusieurs des intuitions de ces églises concernant le retour à l'évangile et à la culture ancestrale rencontrent les préoccupations de l'Eglise d'Afrique aujourd'hui et méritent par conséquent d'être suivies avec attention et approfondies. Certaines des expériences menées en toute liberté par ces églises peuvent inspirer l'action et la pensée de la nouvelle théologie africaine.

c) Les réalités socio-culturelles africaines

Toutes les réalités socio-culturelles africaines, telles: l'expérience des formes culturelles de vie et des arts, la famille étendue, l'hospitalité et la vie communautaire, etc., sont l'expression des profonds sentiments d'amour et d'attention. Paul VI reconnaît lui-même que:

> "beaucoup de coutumes et de rites, jadis considérés comme simplement étranges et rudimentaires, apparaissent aujourd'hui à l'ethnologue comme partie intégrante des systèmes sociaux particuliers qui valent d'être étudiés et qui s'imposent au respect" (70).

Toute la réalité africaine doit constituer la matière de réflexion de la théologie africaine, laquelle se veut une théologie engagée dans la réalité africaine, une théologie où la culture et les réalités sociales africaines ne sont pas seulement décrites mais intégrées à un ensemble conceptuel plus vaste, permettant une reprise critique des données fondamentales de la révélation judéo-chrétienne (A.G. 22), pour la libération de l'âme africaine de toutes ses entraves. "

> "Nous devons nous rappeler", écrit Th. Tshibangu, "que l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, s'accomplit et se réalise dans l'histoire en transformant le monde par son travail selon l'Esprit du Christ. Le terme monde est pris ici dans son

> sens positif et bon. Il signifie les réalités créées d'ici-bas dont l'homme a été placé par Dieu comme centre et lieutenant. C'est donc l'homme africain concret, enraciné dans son histoire et dans sa culture qui a été racheté par le Christ" (71).

Sans l'assomption de la réalité africaine dans tous ses aspects, économique, social, politique, religieux, culturel, la théologie africaine risque de n'être, comme le lui objecte la Black Theology, qu'"une romantisation du passé culturel africain" (72), ou justifier l'accusation de Manas Buthelezi pour qui dans la théologie africaine, il y a "plus de nostalgie que de théologie" (73). Il ne s'agit, bien sûr, pas de renoncer à l'étude des traditions culturelles et religieuses négro-africaines actuelles et passées; on sait avec J. Jahn que: "ce n'est que là où il se reconnaît continuateur et héritier de son passé que l'homme trouve la force pour de nouveaux commencements" (74). Mais on veut souligner le fait qu'aucun aspect de la réalité africaine ne doit être négligé ou mis à l'écart.

Ce sont en effet, les problèmes des hommes de notre temps qui passionnent le chrétien et l'Eglise. Celle-ci ne prétend pas apporter avec l'autorité d'un magistère admis par tous, une solution toute faite, mais accepte de chercher avec tous les hommes de bonne volonté, consentant non seulement à apprendre des spécialistes les données techniques de ces problèmes, mais encore à mettre en commun avec tous ceux qui réfléchissent sur notre temps, la réflexion qu'inspire l'Evangile de Jésus-Christ (G.S. 1, 13, 40, 62).

La tâche de la théologie africaine consiste ici à engager les chrétiens africains à réfléchir sur l'avenir de la foi chrétienne et les conditions de sa présence dans l'Afrique d'aujourd'hui. Telle a toujours été la tradition vivante de l'Eglise qui continue à relire la Parole de Dieu dans l'actualité de l'histoire.

Les problèmes théologiques traités par chaque théologie surgissent d'une situation concrète vécue; ils sont réfléchis suivant les schémas de pensée et les catégories propres à leur culture et exprimés par un langage propre à celle-ci.

> "C'est en répondant aux questions issues du milieu que la théologie se construit. Ces questions portent bien sûr la marque du milieu socio-culturel et la marque du temps" (75).

L'Eglise n'a besoin que de vérité. Fidèle au Christ, elle ne demande pas aux peuples à convertir de renoncer à leur humanité, mais bien de la revaloriser

en l'imprégnant du divin (L.G., 16).
La foi n'est point un renoncement à la nature humaine, une sorte de kénose, du reste métaphysiquement impossible, mais un engagement de la personne humaine (76), devenue une nouvelle créature (Gal. 6,15; 2.Co. 5,17), dans le dialogue personnel établi par le Christ entre elle et le Père. Avant de s'occuper de la conversion, il est de première ipportance de chercher à connaître et à comprendre la personne à convertir.

Les communautés chrétiennes d'Afrique n'étant pas situées hors du monde, mais insérées dans une société déterminée, ne peuvent pas se montrer infidèles à la loi de l'incarnation: elles ne peuvent pas ne pas réfléter dans leur manière de vivre et de s'exprimer, les valeurs des civilisations au sein desquelles elles sont situées, dans le temps et dans l'espace. A condition de ne pas mettre en péril la nécessaire cohésion avec les autres Eglises, toute Eglise particulière a parfaitement le droit de prendre des initiatives et de s'inspirer de la culture locale.

> "Dans l'esprit de communion ecclésiale auquel nous invite le Concile Vatican II, les évêques d'Afrique et de Madagascar attirent l'attention sur le rôle essentiel et fondamental des communautés chrétiennes vivantes: prêtres, religieux, laïcs, en union de pensée et d'action avec l'évêque. C'est à ces communautés, incarnées et enracinées dans la vie de leurs peuples, qu'il incombe au premier chef d'approfondir l'Evangile, de fixer les objectifs prioritaires de l'action pastorale, de prendre les initiatives qui s'imposent en vue de la mission, de discerner dans la foi, les éléments traditionnels pouvant être conservés et les ruptures rendues nécessaires pour une véritable pénétration de l'Evangile dans tous les secteurs de vie" (77).

Toutefois, les emprunts que l'Eglise d'Afrique est conviée à faire à la tradition ancestrale ne doivent pas s'arrêter aux aspects les plus superficiels et périmés, mais aller aux aspects les plus profonds et les plus constants, en tenant compte du fait que, les croyances et les pratiques traditionnelles qui se sont maintenues, l'ont été dans la mesure où elles sont liées à la vie courante; les autres, au contraire, disparaissent peu à peu.

4. Les principaux courants de la théologie africaine

En considérant les principaux moments de l'émergence des courants caractérisés de la théologie africaine, il y a lieu de noter trois tendances: il y a d'abord le courant théologique, qui, reconnaissant les valeurs inhérentes aux religions

traditionnelles, y voit une "préparation à l'évangile": c'est le courant dit de la théologie de l'"adaptation ou des pierres d'attente"; il y a ensuite le courant critique qui prend jour à partir du contact avec la Bible, de l'ouverture aux réalités africaines et du dialogue avec les théologies non africaines: c'est le courant dit de la théologie de l'"inculturation ou de l'incarnation", ou encore de la "contextualisation"; il y a enfin la Black Theology ou la théologie noire sud-africaine.

4.1. La théologie de l'adaptation ou des pierres d'attente

En matière d'évangélisation de l'Afrique, deux méthodes sont actuellement en usage: ou bien l'on considère qu'il s'agit de la rencontre de l'Eglise, telle qu'elle a évolué historiquement dans le contexte occidental, avec les peuples africains, et on s'efforce d'"adapter" le mieux possible, les pratiques de cette Eglise à la vie socio-culturelle des peuples africains; ou bien on estime qu'il s'agit des membres d'une communauté africaine qui ont entendu et accepté le message du Christ, et qui essaient sincèrement d'annoncer ce message, d'en vivre et d'en faire vivre, dans leur propre vie socio-culturelle; les purifications et les dépassements de cette dernière - purifications et dépassements qui préparent et réalisent une incarnation nouvelle et peut-être inédite du message évangélique - se faisant lentement et graduellement sous l'influence de la vie de foi et en toute libert; dans ce cas on marche dans le même sens que Vatican II. La première attitude est celle que nous avons désignée sous le nome de "Théologie de l'adaptation". C'est elle que nous allons brièvement examiner ici.

a) Origine

La théologie de l'"adaptation ou des pierres d'attente" a commencé en Afrique avec le fameux livre de J. Daniélou: "Le mystère du salut des Nations" (78). Cette théologie, rêvant d'une Eglise à couleur africaine, ou mieux d'"un christianisme à visage africain" (79), considère avec un brin de sympathie quelques éléments tirés du champ socio-culturel et socio-religieux africain pour les intégrer au grand système du christianisme. Dans son livre, V. Mulago écrit à ce propos:

> "Le héraut de l'Evangile ne doit pas être qu'un agent de transmission entre l'Eglise catholique romaine et le peule à gagner au Christ. On ne peut christianiser un peuple que si l'on a commencé

> par le comprendre, à moins de vouloir se contenter d'un christianisme superficiel. Bien entendu, on ne s'arrêtera pas à cette simple compréhension, il sera nécessaire de viser plus loin. Ayant pénétré la mentalité, la culture, la philosophie du peuple à conquérir, il faudra greffer le message chrétien dans l'âme du prosélyte. Seule cette méthode donnera un résultat durable".
> Et plus loin l'auteur souligne que l'adaptation veut présenter "le message chrétien par son aspect le plus en harmonie avec les aspirations du peuple à gagenr au Christ" (80).

Le choc entre le christianisme et les cultures autres que l'occidentale a toujours abouti à une exigence d'"expatriation culturelle" pour une meilleure implantation de la foi chrétienne. En face d'un milieu humain, d'un monde culturel qui a sa propre consistance, son parler, ses pratiques et ses modes de pensée sans aucune référence manifeste à la foi chrétienne, l'Eglise a toujours senti le besoin d'adaptation, la nécessité de présenter la Bonne Nouvelle en tenant compte des particularités et des caractéristiques propres de chaque peuple. Ceci, en vue d'éviter de rendre "le message déroutant et inassimilable parce qu'inadapté ou chargé d'un bagage de servitudes étranges ou offensantes pour un auditoire ethniquement et socialement distinct du milieu d'où provient l'apôtre" (81). Le propos de l'adaptation est donc de libérer le message des "superstructures psychologico-culturelles selon lesquelles l'apôtre fut personnellement accoutumé à entrevoir et à interpréter l'annonce néo-testamentaire" (82) et de lui donner les superstructures de l'auditoire concret à évangéliser.

La théologie de l'adaptation comporte, au-delà des naïvetés, plusieurs enseignements décisifs.
Au contact d'une civilisation très ancienne, portant à un très haut degré de qualité la sagesse morale et la sociabilité, on découvre que la Mission n'est pas un apport unilatéral, mais requiert au préalable, une écoute de l'homme différent, un discernement de l'intérieur.
La difficulté sera toujours de faire le départage.

> "Que voulait-on réellement adapter?", se demande G. Thils. "Le christianisme dans ce qu'il a d'essentiel, ou le christianisme dans la condition latino-germanique qui le caractérise dans nos régions? adapter a pu signifier, aménager au mieux des possibilités locales le message révélé tel qu'il s'est développé en Europe, avec l'influence du droit romain, des coutumes germaniques ou autres" (83).

De fait, le christianisme qui existe n'est jamais pur: ce n'est jamais que du christianisme. Il ne doit donc pas se prendre pour le "christianisme", même pour l'"universel" humain, et doit toujours se critiquer lui-même et se mettre en question lorsqu'il est en rapport avec les autres.

b) Force et faiblesse de l'adaptation

1° Sa force

Le principal mérite de la théologie de l'adaptation est d'avoir fait ressortir la nécessité de l'"inculturation" du message évangélique dans les cultures autres que l'occidentale, et ce, en mettant l'accent sur le dialogue. Le prochain se présente comme l'autre de par son appartenance à un monde culturel différent. Le contact incessant, quotidien avec cet autre - en notre temps surtout, de brassage des cultures - met continuellement le chrétien dans l'inconfortable situation d'avoir à s'adapter pour dialoguer. L'Eglise d'ailleurs se voit aujourd'hui condamnée à la "mission de rencontre" puisque la mission de "domination" a fait faillite. L'autre devant nous, n'accepte plus d'être pensé par quelqu'un d'autre que lui-même; et l'Afrique se pense désormais à partir de sa propre situation.
L'effort d'adaptation est constant dans la pratique, mais s'avère transitoire en vue d'une présence authentique.

2° Sa faiblesse

Le défaut de la théologie d'adaptation reste son "concordisme", qui consiste à confondre la révélation chrétienne avec les systèmes de pensée qui ont servi historiquement à l'exprimer.

A quelle profondeur de vérité religieuse peut mener la comparaison entre le christianisme considéré dans l'absolu comme système arrêté de vérités et certains éléments culturels africains isolés de leur contexte global? Car, on le sait, la théologie de l'adaptation "appréciait les cultures non-chrétiennes, non pas dans leur totalité, mais seulement dans la mesure où elles pouvaient fournir quelques matériaux profanes - et encore, dépouillés autant que possible de leurs attaches religieuses antérieures - qui fussent utilisables pour l'édification de la nouvelle communauté ecclésiale; en fait de valeurs proprement religieuses, elle estimait n'avoir rien à attendre des autres " (84).
Dans le même sens, J. Hurbon écrit de son côté:

> "L'adaptation aux valeurs culturelles dont on parle tant, n'est souvent qu'un processus d'indigénisation de l'Eglise romaine qui garde fermes ses positions antérieures, habilitée qu'elle est par les désignations d'une histoire antécédente (elle-même historialisée en vue de cette habilitation subséquente), cette instance étant à la fois définie, définitive et définissante" (85).

La théologie de l'adaptation a été fort critiquée et traitée de "factice" dans une des brochures éditées par le "Secrétariat pour les Non-chrétiens" et consacrée à "la rencontre des religions non chrétiennes".

> "Les religions africaines, comme les autres religions non-chrétiennes", y lit-on, "constituent un ensemble qu'il faut saisir dans la totalité. On ne peut pas même pour la bonne cause, sélectionner telle croyance, tel rite, et les déclarer acceptables et éliminer les autres comme vaine observance. C'est toute la vie religieuse d'une civilisation qui se présente dans un seul élan. C'est aux racines de cet élan que l'homme des contacts doit prêter le plus d'attention. Plutôt que de s'arrêter aux formes religieuses, extérieures, il vaut mieux partir des aspirations et des intuitions profondes" (86).

Les éléments sélectionnés n'ont en effet, de pertinence qu'à l'intérieur de la configuration culturelle générale et dans les relations qu'ils entretiennent avec les autres. Les fidèles africains continuant de vivre, avec leurs compatriotes, à l'intérieur de cette configuration culturelle qui demeure, somme toute, la leur, et à partir de laquelle, consciemment ou inconsciemment, ils comprennent et interprètent tout ce qui leur est apporté du dehors, y compris le christianisme, le choix de certains éléments jugés dignes brise la cohérence, la pertinence et l'articulation propre au sein de la réalité socio-culturelle et fait manquer le but visé.

La théologie de l'adaptation, bien qu'encore actuellement pratiquée par beaucoup d'évêques et de prêtres africains, bute aujourd'hui à des hésitations. On s'interroge finalement pour savoir au mieux les conditions réelles d'une incarnation véritable de Jésus-Christ en terre africaine. Car c'est là que résident, en dernier ressort pour l'Afrique comme pour l'Eglise, les chances d'une catholicité qui sera authentique partout et toujours.

4.2. <u>La théologie de l'inculturation</u>

> "L'approfondissement de l'Afrique dans sa conception philosophique et religieuse, dans sa vision du monde et de vie, tout comme l'approfondissement de la religion chrétienne se soutiennent. Cela veut dire que plus on veut christianiser l'Africain selon sa personnalité, plus on est obligé d'approfondir tout à la fois la connaissance de cet interlocuteur qu'est l'Africain et la connaissance du message à lui apporter afin de lui présenter ce message de la manière la plus adaptée" (87).

Pour pallier au danger de concordisme créé par la théologie de l'adaptation, il a surgi en Afrique un courant théologique à orientation culturelle, qui s'affirme de plus en plus, et qui tente depuis bientôt deux décennies de bâtir une théologie africaine dynamique et critique.

a) But

Au lieu de chercher des valeurs africaines positives, en quête du baptême chrétien, la théologie africaine critique prend en considération toute la situation africaine dans toutes ses dimensions historiques (passé, présent, futur). On veut étendre le champ d'investigation à tous les phénomènes culturels et historiques de l'Afrique, chacun pris en particulier. Car, comme le disent les évêques africains et malgaches:

> "Toute action pour construire nons Eglises doit s'opérer en référence constante à la vie de nos communautés. C'est à partir de ces communautés que nous apporterons au rendez-vous de la catholicité non seulement nos expériences culturelles et artistiques spécifiques - africanisation réelle et cependant encore modeste - mais une pensée théologique propre qui s'efforce de répondre aux questions posées par nos divers contextes historiques et par l'évolution actuelle de nos sociétés" (88).

Epistémologiquement, les évêques proppsent de nouveaux lieux théologiques. Ils appellent de leurs voeux une pensée théologique "propre", élaborée à partir et en fonction de la vie des communautés chrétiennes africaines, de leurs aspirations fondamentales, de leurs questions vitales, de leurs contextes historiques, de leurs traditions, de leurs langues, de leurs philosophies.

La situation africaine en effet, requiert une nouvelle méthodologie, différente des théologies occidentales. C'est pourquoi la nouvelle réflexion théologique s'efforce dès le départ d'épouser le contexte de la vie et de la culture africaines ainsi que l'effort créateur des peuples d'Afrique pour constituer un nouvel avenir.
Il s'agit donc ici d'une théologie de "contextualisation" qui va au-delà de la simple "indigénisation" - laquelle a plutôt tendance à être utilisée au sens de "réponse à l'Evangile dans le cadre d'une culture traditionnelle.
Avec le nouveau courant, "il ne s'agit pas d'une pure conformité aux situations passées et présentes, mais d'une controntation critique et prophétique avec le mouvement de l'histoire" (89). Une théologie africaine ne peut prétendre être une théologie de la vie et de la culture africaines que si elle correspond

au contexte dans lequel le peuple vit.

La réflexion théologique africaine se présente comme un réel phénomène d'"assimilation", considéré non pas dans son processus - ce qui supposerait une dénaturation de l'élément chrétien - mais dans son résultat, c'est-à-dire que la nouveauté chrétienne devient dans l'Africain, connaturelle à l'africanité (90). Dès lors, l'"inculturation", ainsi que la définit Y. Congar, s'entend dans le sens de

> "planter le germe de la foi dans une culture et l'y faire se déployer, s'exprimer selon les ressources et le génie de cette culture. On est là, dans la ligne de la tradition antique telle qu'Eusèbe la décrit: 'L'équipe des apôtres avec ceux qui parmi les juifs crurent au Christ... pénétrant dans toutes les variétés humaines, remplirent toute région de la semence... en sorte que ces germes produisirent des épis, les Eglises fondées au nom de notre Sauveur' (Eusèbe, Démonstration évangélique, II.4, P.G., 22.127)" (91).

L'inculturation est donc une formulation nouvelle, une réexpression du message chrétien, non pas au sens d'une adaptation - dont on verrait d'ailleurs mal l'objet - mais au sens d'une synthèse nouvelle (A.G. 15 et 22), d'une génération nouvelle du message, non pas dans son principe qui est le Christ, mais dans sa manifestation expressive; ainsi que l'affirme J. Champagne: "la vérité... doit être présentée tout entière et dans toute sa splendeur, mais dosée graduellement à la capacité de chacun" (92).

b) Fidélité à la communion ecclésiale

Avec le nouveau courant de la théologie africaine, nous sommes loin de toute idée de lutte culturelle, de rejet global des valeurs culturelles non-africaines frisant une sorte de revendication syndicale d'identité ou des droits méconnus.

L'inculturation du message ici visée est évangélique et théologique et non une exhumation nostalgique du folklore et des coutumes ancestrales, opérée à des fins archéologiques ou à l'instar d'une autopsie. S'il y a exhumation et autopsie, c'est en vue de déceler les significations des gestes, des paroles et des valeurs; significations qui, elles, survivent à l'ancestralité, et sont de ce fait transposables à d'autres époques (93).

L'Afrique chrétienne ne rejette pas la tradition exxlésiale en ce qu'elle a de nouveauté chrétienne. L'Africain veut recevoir le Christ.

> "Jésus-Christ", écrit M. Hebga, "est nôtre et tout proche de nous par la profondeur de son humiliation d'homme. Je n'ai pu m'empêcher de l'aimer. Ce faisant je ne suis pas un transfuge, je ne suis pas un dégénéré. Je suis un fils de mon peuple. Si jamais je me renie, si j'ai honte d'appartenir à la race tombée, que les ancêtres me frappent à la pleine lune avant la deuxième récolte de maïs! Mais, continue l'auteur, "une vérité s'impose: quelles qu'aient été les vicissitudes historiques du christianisme, il est l'oeuvre d'un 'Serviteur' qui se fit adorer jusque dans la métropole orgueilleuse. Nous avons avec le Christ une parenté dans l'humiliation. Ne lui imputons pas la faiblesse des hommes" (94).

Dans son effort d'incarnation du message, l'Afrique chrétienne ne poursuit donc pas la rupture des liens d'unité et de communion avec l'Eglise universelle (95). Son but est de créer

> "une pensée théologique à la fois fidèle à la tradition authentique de l'Eglise, attentive à la vie de nos communautés chrétiennes et respectueuse de nos traditions, de nos langues, c'est-à-dire de nos philosophies" (A.G. 22; U.R. 14 et 17)" (96);

une pensée théologique à la fois fidèle à la tradition authentique de l'Eglise et en même temps un apport authentique de l'Afrique "au rendez-vous de la catholicité". Car ainsi que l'écrit B. Studer:

> "sur le plan universel spéculatif de la théologie, les Africains - comme les autres - se borneront à contribuer, selon les conditions du moment et leurs capacités, à l'achèvement de la synthèse objective et totale de la foi" (97).

C'est dire que dans leur recherche d'un christianisme africain authentique, les Africains espèrent, ainsi qu'en témoignent ces propos de G. Thils, qu'"en passant ainsi par le prisme du langage et des conceptions bantoues, le message révélé lui-même s'enrichira de valeurs originales et uniques, que n'ont pu lui donner ni le langage sémite, ni l'esprit grec, ni le génie latin. Telle est la richesse spécifique que la culture bantoue apportera au monde et en même temps à l'Eglise" (98). La perspective de l'inculturation implique ainsi une évangélisation basée sur un effort réel d'échange, de réciprocité des consciences.

Certes, la théologie classique avait bien posé les assises d'une sympathie universelle entre les cultures. Elle n'a cependant pas réussi à relier les différentes cultures dans une communauté d'origine et de destin: l'homme, c'est-à-dire tout homme et tout l'homme.

La nouveauté de la théologie de l'inculturation est de faire admettre l'égalité de toutes les cultures humaines, parce qu'elles sont toutes "particulières". Partant, elle préconise la récupération de toutes les cultures et leur respect mutuel. Elle crée comme mode nouveau de promotion culturelle, la collaboration étroite entre les diverses cultures en insistant sur la lucidité dans l'appréciation de "ce qui est caduc, de ce qui est permanent dans les expressions de notre hérédité culturelle", (tout en restant) "ouverts de coeur et d'esprit à tout ce qui est universel dans les valeurs de n'importe quelle culture ou expression religieuse, distinguant en elles, ce qu'il y a d'universel et par conséquent valable pour tout homme, de ce qui est expression propre de leur hérédite culturelle" (99).

En s'efforçant de faire reconnaître, dans une mesure appréciable, l'égalité des cultures, une nouvelle sagesse est proposée à la genèse de la vraie théologie universelle authentique: "Dieu fait homme, Jésus-Christ, mort et ressuscité", d'où s'enchaînent les diverses théologies particulières.

L'inculturation n'est pas une nouveauté en théologie: toute théologie est culturellemtn et socialement située. Il ne pourrait en être autrement, compte tenu des interférences entre Parole de Dieu et société humaine, entre élaboration théologique et analyse sociale.
En Afrique, une théologie africaine ouverte aux aspirations fondamentales des peuples africains amènera le christianisme à s'incarner efficacement dans la vie des peuples de ce continent.

4.3. La Black Theology sud-africaine (100).

Mouvement de pensée et d'action tout à la fois, la Théologie noire sud-africaine se présente comme une révision critique du racisme considéré comme un phénomène global, lié historiquement à l'expression du capitalisme occidental. Elle s'inspire davantage de la situation sociale d'oppression et de ségrégation raciale que connaissent les Noirs d'Afrique du Sud.

Pour cette théologie, "la race, comme lieu spécifique d'oppression, devient un 'lieu théologique', un lieu de rencontre salvifique ave le Christ Opprimé et libérateur des opprimés. C'est une expérience humaine spécifique que ceux qui la vivent amènent devant Dieu dans leurs prières comme dans le sanctuaire de

leurs réflexions théologiques" (101).

La Black Theology est apparue en Afrique du Sud autour des années 70, en provenance d'Amérique du Nord, où elle fut lancée et valorisée par A. Cleage et surtout James H. Cone (102).
Depuis, on peut en distinguer les caractéristiques et les orientations majeures.

a) Les caractéristiques

En opérant un certain cadrage pour arriver à situer cette théologie dans le concert des discours théologiques actuels - qui sont, il faut le dire, loin d'être symphoniques - on en distingue les caractéristiques suivantes:

1° Une théologie de la négation

La première caractéristique de la théologie noire est son attitude négative: elle prononce un "non" éclatant à la face de la théologie qu'elle qualifie de "blanche", laquelle lui semble dominante dans le monde chrétien tout entier. Elle dénonce les longues épousailles du pouvoir civil et du pouvoir religieux dans le cadre de l'Afrique du Sud; les églises sont accusée d'avoir été le support de l'idéologie raciste, et la théologie est dénoncée pour avoir servi les intérêts culturels et politiques des oppresseurs: elle a fermé les yeux sur les malheurs des Noirs. Tel est le repproche qui lui est, entre autres, adressé par J.H. Cone, qui écrit notamment:

> "Il est théologiquement beaucoup plus rassurant d'écrire des essais et des livres sur l'authenticité et la non-authenticité de tel ou tel mot de Jésus que d'entendre sa parole de libération, appelant les humiliés à une existence libre" (103).

Pour la théologie noire, la critique caustique adressée à la théologie occidentale implique une reconstruction de la foi chrétienne, une nouvelle élaboration du discours théologique, indépendamment des questions "blanches" dont il faut se méfier.

2° Une théologie de l'affirmation

L'affirmation centrale de la théologie noire est celle de l'existence "noire", de l'identité "noire" comme personne et comme peuple, au bout d'une longue histoire qui a fait de la communauté noire une Eglise devant Dieu.
Le Manifeste du mouvement "Négro-Renaissance" affirme avec force:

> "Nous, créateurs de la nouvelle génération nègre, nous voulon exprimer notre personnalité noire sans honte ni crainte. Si

> cela plaît aux Blancs, nous en sommes fort heureux. Si cela ne leur plaît pas, peu importe. Nous savons que nous sommes beaux. Et laids aussi. Le tam-tam pleure et le tam-tam rit. Si cela plaît aux gens de couleur, nous en sommes heureux. Si cela ne leur plaît pas, peu importe. C'est pour demain que nous construirons nos temples solides comme nous savons en édifier, et nous nous tenons dressés au somme de la montagne, libres en nous-mêmes" (104).

Un peuple défini comme "inexistence historique", comme paganisme religieux, se dresse et déclare à la face du monde: "Regardez-nous. Nous existons! Dieu lui-même affirme notre existence".

Dès lors, la théologie noire se pose comme affirmation de la Négritude sur le régistre théologique: l'identité noire est aussi "religieuse", chrétienne; le Noir existe parce que Dieu soutient son existence. Un Dieu qui est saisi comme présence immédiate aussi bien au sein du culte qu'au coeur de l'action politique!

> "Notre déclaration affirme... que la réflexion thologique noire prend place dans le contexte de l'authentique expérience de Dieu que fournit l'assemblée cultuelle noire. Ce culte se rapporte toujours à la liberté sous le règne de Dieu. Dès lors ce culte n'est pas séparé de la vie: C'est dans la lutte contre le racisme et l'oppression que l'Eglise noire crée et recrée sa compréhension thologique de la foi et l'exprime en cris de louange et en chants de lutte pour la libération des opprimés" (105).

3° Une théologie de la libération

La théologie noire n'a jamais eu le caractère satisfait et idéaliste d'une théologie désincarnée. Elle est plutôt à la fois un cri de souffrance et un cri de revanche pour un avenir nouveau.
La virulence messianique du discours théologique manifeste à un niveau précis cette prise de risque libératrice.
Le peuple noir ne voit pas seulement la main de Dieu dans le domaine du salut personnel, mais aussi dans le champ de la délivrance sociale et politique. La Bonne Nouvelle est libération sociale, politique, économique et religieuse.

> "Parce que Dieu s'est fait connaître dans l'histoire d'Israël opprimé et de la façon décisive dans l'Opprimé qu'est Jésus-Christ, il est impossible de parler de lui sans le voir engagé dans la libération contemporaine de tous les opprimés" (106).

La théologie doit dès lors être un discours confessant sur l'activité libératrice de Dieu aux côtés des opprimés. Etre chrétien, c'est s'identifier à la lutte des opprimés.

La théologie noire endosse sur elle les caractéristiques propres de toute théolo-

gie de libération. Une caractéristique cependant mérite d'être soulignée parce qu'elle lui est propre: la théologie noire fait de la race une détermination décisive.
Marquée par ce fait de la race, cette théologie va souligner des harmoniques qui lui sont propres, comme l'interaction du politique et du religieux, le caractère global et ecclésial de toute lutte de libération. Le peuple noir "danse" son combat politique et "politise" sa liturgie dominicale. Il ne s'agit pas de deux domaines, mais d'une seule vie aspirée par le Dieu libérateur qui se déploie dans l'Eglise comme elle se déploie dans la vie de tous les jours.

b) Les grandes orientations de la théologie noire sud-africaine (107)

1° La Black Theology proprement dite

Initialement représenté par un théologien blanc, Basil Moore, leader de l'University Christian Movement (U.C.M.) (108), ce premier courant est en accord fondamental avec les positions de la thologie noir américaine, telle que proposée par J. Cone.

Repris et assumé par les théologiens africains, tel Manas Buthelezi, ce courant lie intimement prise de conscience noire (conscience raciale, politique, économique et culturelle) et théologie noire; et distingue la théologie noire qui s'exprime en termes de libération totale du Noir, de la théologie africaine qui, selon Manas Buthelezi, s'exprime en termes purement culturels et apparaît comme un retour au passé qui vient justifier la situation actuelle du peuple noir (109).

2° La théologie africaine

Il s'agit ici d'un courant vigoureusement exprimé par D. Makhatini, collègue et ami de Manas Buthelezi.
C'est une tendance théologique fondée sur la foi biblique et s'exprimant dans les catégories mentales et verbales de la philosophie du peuple noir.

Ici la distinction entre l'homme blanc et l'homme noir n'est pas seulement sociologique: elle est avant tout d'ordre culturel et philosophique. Ce courant s'éloigne des théologies européennes qui ont inspiré J. Cone, telle celle de Moltmann et Tillich (110).

3° La théologie des religions africaines

C'est un courant théologique qui s'appuie sur les religions africaines et met en cause l'unicité et la nouveauté du christianisme. Ce courant croit discerner une harmonie fondamentale entre les religions africaines et la religion judéo-chrétienne.

Okot O'Bitek, de l'Université de Nairobi, ira plus loin en affirmant la nécessité d'un retour pur et simple aux religions africaines traditionnelles, considérées comme étant supérieures au christianisme (111).

4° Les Eglises africaines indépendantes

Ce dernier courant considère les Eglises africaines indépendantes comme le lieu privilégié de la théologie noire.
Victore Mayatula, de la Bantu Bathlehem Christian Apostolic Church of South Africa, est parmi ceux qui ont exprimé avec le plus de vigueur le lien entre la Black Theology et les Eglises africaines indépendantes: l'une comme l'autre élaborent un discours de libération de la situation coloniale.

Aux yeux de ces différents courants théologiques, le peuple noir est un peuple-signe, un peuple-témoin pour le reste des nations. Sa parole, née d'une longue identification au Serviteur souffrant (Is. 53,4), interpelle toutes les communautés chrétiennes et le confronte radicalement à la parole du serviteur assassiné.
Si Dieu est réellement ce Jésus cloué au bois de la croix, ne renverse-t-il pas fondamentalement notre appréciation des peuples et des événements? Désormais, l'Evangile résonne comme une parole de délivrance et de liberté. Dieu, dans le Christ, est présent à toute libération humaine, aujourd'hui comme hier. Ce message ne peut être découvert et compris que du sein d'une situation d'oppression.

> "C'est la communauté opprimée en situation de libération qui détermine le sens et la porté de Jésus-Christ. Nous savons qui était et qui est Jésus-Christ quand nous rencontrons la brutalité de l'oppression dans sa communauté, alors que celle-ci cherche ce qu'elle est en référence à sa résurrection" (112).

Il est donc impossible d'être pour le Christ et de n'être pas du côté des

opprimés. La fidélité au Christ passe aujourd'hui par la compromission raciale. Il faut être noir avec le Christ. Le lieu existentiel de la rencontre du Christ est le peuple noir, car lui seul sait dans sa chair ce la Pâque veut dire.

c) Une approche critique

L'insistance trop grande sur la race risque de porter atteinte à l'universalisme du christianisme et de réduire la théologie au code de la tribu.

L'histoire démontre éloquemment combien la notion de race est dangereuse parce que toujours d'usage idéologique. On pourrait même dire que c'est le racisme qui fait exister les races: la race, c'est le fait de l'autre, le qualificatif de l'autre; ce n'est jamais mon fait ou mon qualificatif; elle permet à un groupe de définir l'appartenance des autres.

1° Définir la race

Une définition du phénomène racial est de ce fait pleine de pièges.
Le Mémoire de l'UNESCO du 18 juillet 1950 sur la question raciale est la parfaite illustration de la perplexité des anthropologues.

> "Le mot race", y lit-on, "désigne un groupe ou une population caractérisés par des types héréditaires (gènes) ou des caractères physiques variables quant à leur fréquence ou leur répartition, qui apparaissent, fluctuent et souvent disparaissent au cours des âges, lorsqu'ils sont isolés pour des raisons géographiques ou culturelles. Les diverses manifestations de ces traits typiques sont perçues de manière différente par chaque groupement. Il faudrait même dire qu'elle s sont 'préconçues' pat eux, de telle sorte que chacun de ces groupes considère ces variations comme la manifestation d'une différence fondamentale qui le met à part des autres... Les groupements nationaux, religieux, géographiques, linguistiques et culturels ne coïncident pas nécessairement avec des groupements raciaux. De graves erreurs étant habituellement commises lorsque le mot 'race' est usité dans le langage courant, il paraît préférable, lorsqu'on veut parler de races humaines, de laisser tomber ce terme et de parler de 'groupes ethniques'."(113).

Il semble bien, à partir de là, que la race soit un fait de synthèse et qu'il faille nouer en elle les différents niveaux de la réalité humaine. L'analyse peut toujours distinguer les niveaux, mais la race est justement ce précipité de différentes dimensions, leur agencement spécifique. L'être humain y participe par tout ce qu'il est. C'est ainsi qu'on aura une approche somatique de la race, comprise alors comme "un groupement naturel d'hommes présentant un ensemble de caractères physiques héréditaires communs, quelles que soient par

ailleurs leurs langues, leurs moeurs, ou leurs nationalités" (114).

Les hommes de science catalogueront les critères morphologiques et mensurables comme la couleur de la peau ou des yeux, la texture des cheveux, la taille, la forme de la tête, etc. Ils seront attentifs aux caractères génétiques qui traduisent le groupe sanguin et le facteur Rhésus.

Le psychanalyste, lui, intervient pour nous rendre sensibles à l'au-delà du sisible et du sensible (115). La race est alors considérée comme une matrice de personnification humaine, une génératrice d'identité globale. Comme lieu de synthèse, elle fait oublier au profit de ce qui naît en elle. Si bien que personne ne peut accéder à la conscience claire de cette source qui cristallise les différentes composantes d'un être humain: organique, biologique, sexuelle, religieuse, etc. L'héritage culturel qualifie aussi réellement la race que le substrat génétique.

De son côté le philosophe comme G. Varet, insiste sur cette obscurité du phénomène racial:

> "Il est", dit-il, "de la nature de la race d'être inconsciente et d'échapper à toute vue pleine et distincte que l'individu veut en prendre" (116).

La race est toujours en amont de l'humanité actuelle. Elle est cette zone d'ombre qui nous sépare à jamais de notre origine, "le vertige de l'origine dans nos consciences" (117).
Toutefois, l'inconscient racial s'investit continuellement dans un monde de phantasmes et de pulsions, de sorte que, si la race engendre l'homme, elle en devient aussi le produit permanent. On peut ainsi réaliser dans l'histoire comment à maintes reprises l'homme s'est approprié cette conscience de race au-delà de tout déterminisme.

2. Race et racïsme

Aucune approche du phénomène de race n'est innocente. La race est rarement une réalité objective, scientifique. Dans l'histoire des hommes, elle a été souvent le fait du racisme.

La découverte des peuples différents a souvent fait germer un sentiment de supériorité, une volonté d'écrasement, un extraordinaire mépris. Le racisme est toujours un mécanisme de défense qui fait valoriser sa propre identité au détriment de celle des autres. Il traduit une peur qui ne s'avoue pas et qui

va chercher des légitimations dans la biologie ou la bible.

Le drame, justement, c'est que le racisme n'est jamais seulement l'affaire de quelques individus isolés et qu'il ne se confine pas dans une arrogance superficielle. Il est la traduction des convictions profondes d'un peuple qui ne recule devant aucun sacrifice pour étayer sa supériorité raciale.
Si tout peuple se complait en lui-même et cherche d'abord sa propre cohésion; si tout groupe est ethnocentrique, la difficulté justement, c'est que cet ethnocentrisme devient facilement de l'"ethnocide": non seulement on valorise sa rationalité, mais on cherche également à détruire les autres peuples. L'histoire a vécu souvent une gigantesque entreprise de réduction de l'autre à soi.

Bâtir la théologie sur un élément aussi hasardeux et flou que la race est très dangereux.
Certes, les Noirs pensent au contraire servir l'universalité réelle de la foi chrétienne: une Eglise ne peut se dire chrétienne tant qu'elle n'a pas permis à chaque peuple d'exprimer dans sa langue et dans son expérience l'unique louange de Dieu. La Pentecôte n'est pas la négation des identités particulières, mais plutôt la communion des peuples différents.

Cependant, l'accent mis par la Black Theology sur la militance politico-raciale fait prévaloir le particularisme au détriment de l'universalité de l'Eglise. Les deux éléments doivent être judicieusement dosés.

Conclusion

Le dialogue, la confrontation, voire l'affrontement des diversités culturelles dans l'unité en marche des chrétiens mettent en jeu la situation historique et culturelle de l'Eglise.

> "L'Eglise en effet, se meut dans l'histoire... Elle doit chercher comment exposer les vérités de la foi à des époques et dans des cultures différentes, comment adapter son action aux mutations qui s'opèrent dans le monde" (118).

C'est une question de méthode dans un siècle où l'héroïsme et la générosité ne suffisent plus. Le temps est passé - s'il exista jamais - du missionnaire accueilli dans les villages par des indigènes avides et implorant le baptême les larmes aux yeux. La légende ne paie pas! L'oeuvre évangélique échouera -

n'était la promesse du Maître d'un triomphe final - si elle ne s'appuie sur un fond solide, sur ces valeurs où le Cardinal Newman aimait à voir le terrain de rencontre de tout homme avec le chrétien.

1° Un dialogue des partenaires égaux

En Afrique, l'action évangélisatrice doit se centrer sur des valeurs qui soient la caractéristique de l'âme nègre et ne doit pas désorganiser l'ordre établi. Elle n'est pas une "abstraction" et l'homme à christianiser n'est pas "suspendu en l'air. Il est enraciné dans un présent psychologique et géographique, dans un cadre coutumier: ne pas en tenir compte serait pour le moins imprudent et pourrait constituer le plus sûr moyen de fabriquer des apostats en série.
Dieu est plus soucieux du message évangélique que quiconque d'autre, et c'est lui faire confiance que de supposer qu'il y a préparé la conscience de tous les peuples.

L'Eglise est donc invitée à l'ouverture et au dialogue; un dialogue non des sourds mais des partenaires égaux avec les peuples africains à évangéliser. Seul le dialogue entre partenaires égaux est aujourd'hui la forme privilégiée de la communication avec des hommes qui suivent des traditions culturelles et religieuses différentes.
Le dialogue s'inscrit dans la ligne du respect et de l'appréciation de l'homme religieux non-chrétien dans son identité culturelle et religieuse, en voyant en lui un homme qui est déjà à la "recherche" et à l'"écoute" de Dieu. Ce qui implique: une lucide distinction entre message chrétien et culture humaine, la compréhension de l'évangile comme un dynamisme existentiel, la reconnaissance d'une illumination divine présente dans le non-chrétien, la communication interpersonnelle comme projection de la parole-amour, le respect de l'oralité du message de Jésus-Christ et une ouverture sincère à l'autre.

Vu dans cette dimension théologique, l'Africain peut recevoir le message de Jésus-Christ comme une greffe qui révèle et transforme sa nature foncière en l'ouvrant pleinement à la juste relation avec Dieu, avec l'autre, avec l'univers, avec le temps.

L'évangélisation de l'Africain doit donc tenir compte de l'itinéraire spirituel de celui-ci, de son cheminement propre vers Dieu, et considérer ce

cheminement comme un "lieu" où, depuis des siècles, se réalise la relation salvifique du mortel avec Dieu; un Dieu qui ne se confond ni avec les génies, ni avec les ancêtres, mais apparaît comme à l'origine de tout et de tous, comme leur soutien permanent dans l'existence et leur allié ultime dans la dramatique quête de la plénitude de vie. C'est au long de cet itinéraire spirituel que le Christ rencontre l'homme religieux africain; c'est dans ce lieu propre que le message évangélique parvient à son destinataire africain.

2. Une théologie engagée

> "Une théologie correcte réflète l'expérience de la communauté chrétienne en un lieu donné et à une époque déterminée. Elle est donc nécessairement une théologie contextuelle; elle est une théologie valable et vivante, qui refuse de se laisser universaliser à la légère, parce qu'elle parle en vue d'une situation particulière et à partir d'elle" (119).

Dieu appelle tous les hommes à une communauté de vie en son Fils: cette vie a été manifestée dans l'Evénément du Christ, le Verbe incarné et rendu accessible par l'insertion dans son corps, qui est l'Eglise.
La participation à cette vie ne peut se faire par "procuration". Elle doit être assumée par chacun, par tout ce qu'il est en lui-même et dans son enracinement socio-culturel.

Une évidence majeure a longtemps échappé à l'homme: il n'y a pas un monde, mais des mondes; pas une hitoire, mais des histoires; pas une espace, mais des espaces différents et souvent antagonistes.
La réalité, c'est que chaque peuple, chaque communauté humaine conçoit et organise son existence historique, non point selon un modèle universel et immuable, mais selon sa situation dans l'espace et dans le temps. La perception du monde et des valeurs dépend toujours du lieu d'où elle se fait, et, dans la mesure où les hommes vivent dans un espace différent, ils vivent et pensent différemment leurs relations humaines, leur culture et leur religion.

En Afrique, pour que la théologie devienne vraiment un service en faveur de nos Eglises, elle doit éviter de se transformer en une occupation purement académique.

C'est pour cela que dès le début, la théologie africaine s'efforce de prendre comme point de départ, l'actualité, le milieu et les centres d'intérêt africains, et d'interroger en fonction d'eux l'Ecriture, la Tradition et l'âme des peuples africains à évangéliser.

Ce caractère vivant de la théologie africaine, élaborée en fonction de l'actualité, renvoie dos à dos les tenants d'une théologie des pierres d'attente, essentiellement tournée vers un certain passé folklorique et périmé, et les partisans d'une théologie vaguement universelle, entièrement tournée vers l'extérieur.
C'est l'actualité africaine, la situation présent des églises d'Afrique et leur problématique qui doivent guider notre action, et non les pierres d'attente, dont beaucoup s'effritent.
Les tenants d'une certaine théologie des pierres d'attente ont commis une grosse erreur: ils n'ont pas vu que plusieurs de ces éléments se trouvent dépassés, parce qu'ils ne sont plus compris par les générations actuelles, et qu'en tout état de cause, il y a lieu de ne pas s'arrêter aux aspects folkloriques, mais d'essayer de retrouver et de critiquer la vision du monde qu'ils recèlent, afin d'y relever les valeurs les plus profondes pour la construction du présent et de l'avenir de nos églises.

Sans répudier le riche trésor de la tradition chrétienne et sans suspendre l'adhésion des Africains aux doctrines des Eglises-mères, la théologie africaine s'efforce de découvrir une nouvelle intelligence de la foi à partir des philosophies, des cultures et des problèmes propres aux Africains. C'est là une exigence même du Message révélé, qui se veut un message incarné, inculturé, épousant chaque peuple et chaque homme en tout ce qu'il est et ce qu'il a.
C'est dire le rôle fondamental des communautés chrétiennes africaines. C'est à ces communautés, incarnées et enracinées dans la vie de leurs peuples, qu'il incombe en premier chef d'approfondir l'évangile et d'alimenter par leur vie et leurs questions la réflexion théologique.

CONCLUSION GENERALE: UN LANGAGE RELATIF

> "Nous sommes... contraints de repenser des stratégies pertinentes pour l'avenir du peuple de Dieu en Afrique" (120).

Si le langage religieux est un langage "légitime" et pertinent du langage humain, son "humanité" même se reconnaît également à son caractère "situé", lié à l'espace et au temps.
Le donné révélé est reçu et vécu dans un milieu concret, soutenu et exprimé dans des rites et des pratiques religieuses, réfracté même dans les lois ecclésiastiques, toutes choses qui lui donnent un déploiement.

1° Distance historique et distance culturelle

Les symboles naissent, tiennent et meurent. Ceux d'une époque seront parfois sans prestige, sans puissance à une époque ultérieure, comme ceux d'un milieu peuvent être parfaitement neutres pour un autre milieu d'une même société à la même époque. C'est tout le problème connu en herméneutique comme celui de la "distance historique" et de la "distance culturelle".

Des catégories, descconcepts, des images, opératoires pour une époque, peuvent cesser de l'être à une autre époque (pour les anciennes communautés chrétiennes, le problème est souvent de redire aujourd'hui le message originel en termes actuels ce que les ancêtres avaient exprimé en formules de leur temps); opératoires pour un milieu, ils peuvent ne pas l'être pour un autre milieu à la même époque.
Le langage de la foi, les symboles de la pratique croyante étant culturels, inévitablement culturels dans la mesure où des sujets humains et des communautés historiques les portent, demeurent par conséquent eux-aussi, "relatifs".
Ce relativisme est reconnu par le Magistère lui-même, qui affirme:

> "Pour ce qui concerne cette condition historique, il y a lieu d'observer tout d'abord que le sens contenue dans les énoncés de la foi dépend pour une part de la portée sémantique de la langue employée à une certaine époque et dans certaines circonstances... (C'est pourquoi) il est arrivé parfois... que... certaines de ces formules aient cédé la place à de nouvelles manières de s'exprimer" (121).

Le conditionnement historique des énoncés scripturaires et dogmatiques est donc

de mieux en mieux perçu et reconnu.

> "L'histoire des dogmes", déclare à ce propos le Cardinal Béa, "est à même de faire apparaître clairement comment nombre de formules théologiques qui sont l'expression de vérités immuables ont été conditionnées dans leur rédaction par les conceptions idéologiques de l'époque où elles ont vue le jour" (122).

> "Il n'y a pas de pensée", déclare de son côté F. Refoulé, "qui ne soit pas située: tout énoncé porte donc nécessairement la marque de son temps, de la perspective dans laquelle il fut dit" (123).

Ce conditionnement confère aux énoncés dogmatiques une "finitude", une "contingence" essentielle. Le langage théologique suit bien les lois de tout langage humain, qui voile en même temps qu'il dévoile, ne retenant dans ses mailles qu'une partie du contenu visé.

Chaque époque manifeste des préoccupations, se pose des questions en fonction de ses propres expériences fondamentales. C'est le devenir même de l'humanité qui amène à poser à la Révélation des questions toujours nouvelles, qui entraîne l'inadéquation des réponses d'hier et exige de dire en termes nouveaux la parole de Dieu "aujourd'hui", de traduire le message originel dans le langage actuel, et de dire des choses nouvelles.

Tout le problème évidemment, est de savoir dans quelle mesure il y a quelque chose comme une "Pentecôte" permanente, diachronique, où l'Esprit, "qui sait toutes les langues", ferait entendre le même message, la même nouvelle, à chaque génération et dans la propre langue de celle-ci. Car si l'Esprit est toujours là actif, il faut reconnaître que le don de langues n'est plus le moyen auquel il recourt le plus fréquemment pour apprendre aux hommes la vérité intégrale.

> "La parole de Dieu en s'incarnant dans la parole humaine doit nécessairement assumer une langue concrète, parce que c'est seulement en langues concrètes que se réalise la capacité originaire de langue chez l'homme. La langue concrète est le point d'insertion de la transcendance dans le temps, du message divin dans le langage humain". (124).

La vérité, c'est que sans cesser de demeurer le même et identique message du même et identique Christ, l'évangile est en état permanent d'"interprétation", puisqu'il est capable de communiquer une vie et une espérance toujours nouvelles.

Le magistère, même infaillible, n'a pas plus que les simples fidèles une réponse toute faite - il n'est pas déjà installé dans la vision béatifique - il,doit,

lui aussi, faire sienne l'interrogation humaine pour questionner la Parole, et donner une réponse ayant un impact existentiel.

2. *Expression africaine de la foi*

Construire des églises africaines jouissant en leur sein de tous les moyens de salut, enracinées dans des structures et des cultures locales, tel semble être aujourd'hui le problème fondamental, perçu assez universellement (125), et auquel théologiens et pasteurs africains sont aujourd'hui confrontés (126).

En cette période de recherches et de tâtonnements dont l'importance n'échappe à personne, les chrétiens d'Afrique ont à se définir et à prendre part au concert des nations avec une identité propre pour se frayer des voies africaines auxchristianisme.
Pour l'Eglise africaine, cela passe par une épreuve de rajeunissement et d'authenticité. Née vieille, il y a une centaine d'années, cette Eglise ressemble au "Jésus des icônes" byzantines, dont le corps d'enfant porte un visage d'homme fait. Son visage ne déridera que grâce aux eaux de jouvence dont la traversée suppose une mort à un passé d'emprunt et d'a-responsabilité.

> *"La volonté d'être nous-mêmes", note M. Towa, "nous acculе finalement à la nécessité de nous transformer en profondeur" (127).*

Depuis un peu plus d'une décennie déjà, on remarque que la lutte pour un christianisme africain authentique, prend de plus en plus l'allure d'une prise de conscience du travail à faire. Il est en effet

> *"devenu évident pour un bon nombre... que l'Eglise en Afrique ne pourrait acquérir sa personnalité propre et remplir sa mission réelle que si elle parvenait à une connaissance directe du Seigneur de l'Eglise et était capable d'exprimer cette connaissance en termes clairs- qui résulteraient de son expérience et de sa réflexion personnelles et originales" (128).*

L'Eglise du Christ surgie en Afrique a ainsi fait de l'"inculturation", mieux, de l'"incarnation" du message une option prioritaire. Une option fort hardie et laborieuse d'autant qu'elle s'écarte des sentiers battus. Une option qu'elle se serait sûrement épargnée, n'aurait été son espérance et sa foi en ces paroles du Seigneur: "L'Esprit vous conduira dans la vérité tout entière" (Jn. 16,13), et "Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin des temps" (Mt. 28,20).

L'inculturation du message s'impose aux communautés chrétiennes d'Afrique du fait même, qu'en approchant les sources de la révélation et l'histoire des dogmes dans le but de mieux saisir le sens du message révélé, le chrétien africain n'évacue pas sa subjectivité, son histoire, sa culture et les questions troublantes posées par sa communauté, par sa conscience.
Tout cela accompagne sa méditation, sa réflexion, sans être le thème exclusif de cette réflexion, et constitue comme une auréole nimbant sa conscience réfléchissante et influant indubitablement sur la connaissance qui en résulte dans le sens d'une connaissance située, limitée, avec des accentuations sur tel ou tel point.

Le séjour africain dans la lumière de l'Evangile, s'il peut s'accompagner d'exorcismes sectoriels dans son monde, peut amener à une profonde perception de l'étendue du "salut" dans l'univers et de la dimension cosmique du Christ.

.....

DEUXIEME PARTIE

"LA RECHERCHE DE LANGAGES NOUVEAUX"

INTRODUCTION

DYNAMISME ET VITALITE DE LA CULTURE NEGRO-AFRICAINE

Aujourd'hui, l'Afrique noire et l'Eglise se rencontrent à la croisée des chemins, pour mettre au service de l'humanité, par-delà de profonds bouleversements, les valeurs éthiques les plus profondes.
Ces valeurs doivent être, en ce qui concerne les Africains, l'expression de leur créativité et de leur culture.

Mais que reste-t-il en réalité de cette culture aujourd'hui?
On sait que des changements sociaux et culturels sont intervenus ou sont en cours dans l'Afrique sub-saharienne; n'est-ce pas l'arrêt de mort de la tradition ancestrale? Quelle est encore la vitalité de cette tradition?

Des conseillers bénévoles ne manquent pas qui recommandent aux Africains "réalisme, vigilance, esprit inventif et créateur", pour éviter de s'adapter à des civilisations du passé ou en pleine transformation et de s'accrocher à une théologie périmée (1), démarches parfaitement "archéologiques". Certains vont jusqu'à croire fermement que les conceptions africaines sont vouées à une disparition certaine, ce qui les amène à déclarer que: "s'y arrêter, c'est se condamner à demeurer un théologien de seconde zone" (2). Telle est l'opinion partagée entre autres par le philosophe camarounais, Njoh-Mouelle, qui écrit:

> "La tâche de la philosophie ne saurait consister à aller chercher dans le passé des visions du monde qui ont cessé de vivre. Le philosophe qui tient office de conservateur de musée est un pseudo-philosophe, inutile à la société" (3).

Toutes ces mises en garde ne sont pas vaines. Au contraire, elles sont utiles et opportunes. Toutefois, elles risquent de verser dans l'autre extrême, dans une espèce d'héraclitéisme culturel généralisé, en ce qui concerne l'Afrique tout au moins.
Car, pour ce qui est de l'Occident, on trouvera tout à fait normal d'invoquer à longueur de pages les mânes d'un Thalès de Milet ou d'un Socrate, d'un Platon ou d'un Aristote, d'un Augustin ou d'un Thomas d'Aquin, d'un Descartes, d'un Kant ou d'un Hegel. Et personne ne parlera alors d'archéologie!
On n'a pas besoin d'être un grand sociologue pour savoir que l'état de la culture qui caractérisait la situation de ces grands hommes, dont certains ont vécu

il y a plus de vingt-cinq siècles, est aussi éloigné que possible de celui où vivent nos penseurs du XXe siècle finissant. Et il n'y a pas lieu, semble-t-il, de parler de "démarches archéologiques"!

Une différence au moins devrait être soulignée. C'est que, dans le cas de l'Afrique, on semble vouloir rejeter dans un lointain passé archaïque, ce qui constitue la situation "réelle" et "actuelle" de la toute grande majorité du peuple. Si on excepte une infime minorité d'occidentalisés habitant les villes et les centres urbains, on est contraint d'admettre que les peuples négro-africains vivent, aujourd'hui encore, selon les lignes générales de leurs propres traditions.

Une tradition constante

Les traditions africaines sont bien vivantes et nullement moribondes. Plusieurs auteurs se sont attelés à le démontrer (4). De plus en plus on reconnaît le caractère fondamentalement inachevé, ouvert, du discours de la tradition africaine.

Malgré le choc et l'ébranlement causés par le contact avec les autres cultures, on constate une certaine permanence des aspects les plus profonds relevant du domaine dit de la "mentalité" négro-africaine traditionnelle. Ce qui appartient à la sphère dite de la culture profonde d'un peuple, à son caractère de base, à ses expériences-limites et à l'interprétation fondamentale qu'il en dégage en réponse aux questions cruciales de l'existence, c'est-à-dire l'instance du sens, de l'orientation, du cheminement culturel et spirituel propre du peuple, revêt une importance stratégique et épistémologique. Ce niveau est plus résistant aux changements, sans toutefois être absolument statique.

Une tradition dynamique

En écartant la thèse de l'"archéologie" ou de l'"héraclitéisme culturel", on n'entend pas nier la réalité, voire la brutalité des changements qui ont eu lieu et qui se poursuivent en Afrique. La culture négro-africaine, tout comme n'importe quelle autre culture, est à la fois constante et dynamique. Il y a donc également un aspect changeant dans cette culture.

De par son ouverture, la culture négro-africaine est amenée à emprunter aux autres cultures avec lesquelles elle entre en contact, des éléments qu'elle assimile et incorpore dans son patrimoine.
Ce processus d'assimilation, qui n'est ni soudaine, ni totale, ni créatrice d'une coupure immédiatement apparente et consciente, amène peu à peu de nouveaux changements au sein des traditions africaines.

La culture africaine est donc à la fois une réalité concrète, permanente et dynamique. De ce fait, toute action tendant à influer de quelque façon que ce soit sur le comportement de l'Africain, doit tenir compte des impératifs culturels auxquels il est soumis.

.....

Nous avons intitulé cette deuxième partie de notre travail: "Recherche de langages nouveaux".
A base de l'étude de l'univers négro-africain, nous allons essayer de cerner la conception que les Africains se font de la vie. Ensuite, fidèle à la méthode suivie par la théologie africaine de l'inculturation, nous allons tenter un essai de rapprochement entre la tradition chrétienne et la tradition africaine à base de l'analyse du concept "vie".

Cette seconde partie comprendra également deux chapitres:

Le troisième chapitre sera consacré à l'"anthropologie négro-africaine". Il s'agira d'essayer de saisir l'idée que les Africains se font de la vie au travers de l'analyse de leur conception de l'homme et de leur Weltanschauung.
Pour ne pas rester dans les généralités, notre étude se portera tout spécialement sur le peuple Tetela.

Le quatrième et dernier chapitre de ce travail se fera sous forme d'un "dialogue-synthèse" entre deux traditions: la chrétienne et l'africaine. Nous ne prétendons pas aboutir ici à des conclusions exhaustives, mais espérons aboutir à certaines orientations sur lesquelles les recherches pourraient s'engager en vue d'un christianisme africain authentique.

CHAPITRE III : L'ANTHROPOLOGIE NEGRO-AFRICAINE

"L'EXEMPLE TETELA"

INTRODUCTION

"Mais ils s'abandonnent, saisis
à l'essence de toute chose,
ignorants des surfaces mais
saisis par le mouvement de
toute chose".

Aimé Césaire

Les affinités linguistiques entre les nations bantu portent la marque d'une évidence historique: issus d'un même berceau, la plupart des peuples d'Afrique noire ont pris possession de l'immense espace de forêts, de savanes et de hauts-plateaux qu'ils occupent actuellement au terme d'une expansion relativement rapide (5).

Pourquoi les Tetela?

Tenté par des ressemblances aussi bien d'ordre culturel, linguistique que religieux que l'on trouve entre certaines ethnies de l'ère bantu, notre intention a tout d'abord été d'entreprendre des recherches aux dimensions de tout ce secteur.
En tout état de cause, l'extrême diversité des informations exclut actuellement une "anthropo-cosmogonie" bantu et rend pareille entreprise extrêmement onéreuse et fastidieuse.

Sans toutefois y renoncer totalement, nous avons été amené à modifier le plan de notre projet initial en le centrant principalement sur les "Tetela". Les autres groupes ethniques bantu ne seront pas complètement abandonnés. Ils seront envisagés chaque fois que les documents qui nous ont été accessibles le permettront.

La raison essentielle de cette modification du plan initial est simple: nos investigations personnelles sur le terrain, le volume des documents en notre disposition, une meilleure connaissance du milieu relative à la langue, aux coutumes, aux traditions, bref à la culture "tetela", tout cela nous amène naturellement à privilégier ce secteur plus restreint. De la sorte, la confrontation des faits parfois apparamment contradictoires et la possibilité de vérification de certaines affirmations rencontrées chez d'autres chercheurs se trouvent relativement facilitées.

Un danger

Certes, la limitation pure et simple au seul groupe tetela comporte des inconvénients qu'on ne saurait sousestimer.
Cette ethnie fait partie d'un ensemble culturel dont elle n'épuise pas la richesse. C'est un "sous-groupe de la grande ethnie Mongo" (6).

Aussi, pour atteindr à une explication satisfaisante, certains éléments de la culture "tetela" demandent-ils à être placés dans le contexte général de la culture négro-africaine. Car, comme le souligne M. Hebga,

> "Nos peuples ont été en contact les uns avec les autres depuis une époque reculée, certainement quelques siècles, et à travers les échanges commerciaux et matrimoniaux, les alliances militaires, bien des croyances et des rites sont passés des uns aux autres et même si certains d'entre eux ont pu changer de signification dans leur nouveau milieu, cette transformation même ne peut être saisie qu'en fonction de la première" (7).

D'ailleurs, même si la rigueur scientifique recommande un morcellement poussé des questions et une réduction à un minimum raisonnable de l'étendue du terrain de recherches, il n'en reste pas moins périlleux en la matière dont nous nous occupons, de faire de chaque Africain une "Afrique séparée et autonome". L'ouverture vers les autres expériences négro-africaines qui, toutes ou presque, dans leur saisie de l'homme, présentent "comme une totalité engagée dans l'histoire, affrontant la mort et la fécondité" (8), nous permettra d'éviter cet écueil.

C'est pourquoi ces recherches, tout centrées qu'elles sont sur le groupe tetela, gardent des points d'encrage dans le contexte général de la culture négro-africaine. A cause de certains phénomènes généraux, par exemple, l'importance primordiale accordée à la parole, aux symboles, etc., nous aurons continuellement à nous référer à d'autres milieux culturels négro-africains.

Dans nos efforts d'une meilleure compréhension de l'homme tetela et de son milieu, nous nous attacherons à l'analyse des points suivants:

1° la géographie humaine
2° phénoménologie de l'homme-personne tetela
3° insertion culturelle de l'homme-personne tetela
4° essai de cosmologie tetela
5° religion traditionnelle
6° conclusion: la philosophie africaine de la vie

1. Geographie humaine

1.1. Mouvement migratoire

Les Tetela peuplent le centre de la République du Zaïre, en Afrique centrale. Ils sont installés dans la région située au Nord du Sankuru (rivière), dans les territoires (9) de Lubefu, Katako-Kombe, Lodja, Lomela et Kole. Une autre partie se trouve au Lobao (Sentery) et une autre encore au Tshofa et à Dekese.

Pour situer géographiquement la région occupée par les Tetela, nous la trouvons entre 2° et 5° de latitude Sud et 21° et 26° de longitude Est (carte 2). Le nombre approximatif des Tetela est d'environ un million de personnes (10).

Les Tetela appartiennent au troisième groupe des proto-bantu, descendant de l'ancêtre éponyme "Mongo" (11), immigrés dans la région aux environs du troisième siècle avant Jésus-Christ (12). Les deux autres groupes sont les Mongo au sens large et les Mongo au sens restreint.
Les Tetela sont les Mongo au sens spécial (13).

Ils sont arrivés par le Nord où ils ont passé le fleuve Zaïre (Congo) en conquérants et ont remonté les rivières Lomami et Tshuapa jusqu'aux affluents de la Lomami (Lotembo et Lonya), avant de se disperser dans la région et de l'occuper pour en faire leur patrie.
La région occupée par les Tetela se compose de deux zones, l'une, la partie méridionale, à prédominance de savanes, et l'autre, la partie septentrionale, à prédominance de forêts.

A la fin de la désertification du Sahara (2500 - 500 av. J.C.), le Nord du Nigéria actuel fut la région d'une forte concentration démographique. Alors les migrations commencèrent ver le Sud (14).
D'après Baumann et Westermann, les migrants suivirent une ligne plus facile, le long de la forêt équatoriale, puis se scindèrent en deux groupes. Le premier suivit le couloir Zaïre (fleuve) - Ubangui; les autres, parmi lesquels se trouvent les Mongo, se dirigèrent vers l'Est et descendirent dans le couloir des montagnes vers le lac Tanganyika, jusqu'au lac Kasale dans le Shaba (République du Zaïre).
Ces deux itinéraires sont fixés aussi bien par l'archéologie que par la linguistique (15).

Il faut toutefois signaler que la suite de ces migrations a été infiniment compliquée, à cause des croisements qui expliquent un certain métissage des peuples. Le groupe proto-bantu qui s'est dirigé vers l'Est se scinda en deux groupes, dont l'un descendit vers le Sud: c'est le groupe Luba; et le second, après un certain séjour dans l'Est (métissage avec les Hamites et les Ethiopiens), entra dans le bassin du Zaïre (Congo) par le Nord-Est: c'est le groupe dit des "Anamongo" (les enfants de Mongo).
De ce deuxième groupe, une grande partie se dirigea vers l'Ouest et essaima jusqu'à l'actuelle République Populaire du Congo-Brazza. On les nomme "les Mongo au sens restreint". Ce sont les Mongo, Munji, Ntomba, Yamongo, Nkundu, Mbole, Ekota, Bosaka, Ekonga, Bakucu, Bashongo, etc. Une autre partie se dirigea vers le centre du Zaïre. Ce sont les "Mongo au sens étendu": Mongandu, Lilia, Yasayama, Bakela, Bakutu-Ntomba, etc. Enfin, la troisième partie traversa la forêt du centre vers la région du Sankuru-Lomami (rivières). Ce sont les "Mongo du groupe Tetela": Ankutshu, Basongo-Meno, Bahamba, Kusu, Tetela, etc. (carte 3). (16).

Ce sont là les différentes branches de l'ethnie Mongo.
De toutes ces peuplades, c'est le dernier groupe, à savoir, celui des Tetela, qui nous intéresse et fera l'objet de notre étude.

1.2. Langue et généalogie

Les Tetela se nomment eux-mêmes "Atetela" (sing.: Otetela).
L'origine de ce nom est assez obscure. Aux dires de Delcourt et Vallons, se référant à Donkewolcke, le terme "otetela" désignerait le "paysan", l'

"étranger" (17).
Dans la langue même, l'origine étymologique du mot serait le verbe "ntetee", qui signifie "insister", avec le caractère d'opiniâtreté à la guerre (18).

a) La langue

Les Tetela parlent la langue nommée "Otetela" (Tetela). Comme langue, l'otetela est aussi appelé "kikusu" à l'Est de la Lomami (19).
Le tetela-kikusu est l'une des langues importantes de la République du Zaïre. Malgré les différences dialectales que l'on rencontre à travers la région, les Tetela parviennent aisément à se faire comprendre mutuellement.

> "De nos jours", constate Nyeme Tese, "le processus de scolarisation et le rythme croissant des déplacements des personnes ont fait naître spontanément une sorte de 'koinê' tetela. Celle-ci est utilisée pour l'écriture et la langue officielles. Elle adopte dans son fond le dialecte Mondja, du territoire de Lubefu" (20).

b) La généalogie

Les Tetela se dénomment eux-mêmes souvent "Anaamongo" (sing.: Ona Mongo) (les enfants de Mongo) ou Ankutshu-Membele (sing.: Onkutshu-Membele), du nom de l'ancêtre éponyme Mongo, de son fils Membele et de son petit-fils Onkutshu, qui sont les ancêtres originels du peuple tetela (21).
Quelquefois également, on les entend se dénommer "Ana w'Omoy" (fils d'Omoy), du nom de l'épouse d'Onkutshu (22).

Nous basant ici sur les travaux de Nguvo Ndjovu (23), nous allons essayer d'établir brièvement la généalogie tetela.

Ancêtre mythique	: Yota (Woto-Andja)
Descendant de Yota	: Nyangue
Descendant de Nyangue	: Mongo
Descendant de Mongo	: Membele
Descendant de Membele	: Onkutshu
Descendants d'Onkutshu	: - Ngando - Ndjovu - Watambolo
Descendants de Ngando	: Opombo, Kodi, Munge, Olemba, Mondja, Wambelo, Odjangi, Djondo (fille), Vele, Ongedi, Eengo, Ngombe...

Descendants de Mdjovu: Nsongo, Ehonga, Nkoy, Ntanda, Kondo Wema, Lukfungu, Onkutshu, Okuba, Okela, Owandji...

Descendants de Watambolo: Yenge, Ewango, Shenga, Kolombe, Losa, Onuna, Alanga, Eduo, Pete, Chambe, Otito, Nyanga, Adungu, Chindo, Ombole, Awila, Shilo, Koto.

Ces listes, faut-il le dire, sont loin d'être exhaustives et rigoureuses, n'ayant comme source d'information que la seule tradition orale tetela.

1.3. Stratification sociale

La structure socio-politique des Tetela est en principe segmentaire. Ordinairement les Tetela habitent en groupe, formant des communautés de type "village" (ngelo ou osomba) (24).

Les habitations faites avec les matériaux de la région (poteaux en bois, branchages, paille et terre battue) bordent la large avenue transversale du village. Le palmier (toko) est la plante la plus carctéristique du village tetela. De croissance facile, le palmier joue une grande importance dans la vie des habitants, car il leur procure l'huile, le sel, le vin, le savon, etc. D'introduction commerciale, le café constitue avec le palmier l'une des plantes les plus répandues dans les villages tetela.

Dans un village, la structure socio-politique se présente de la manière suivante:

- Chef du village: Owandji, Mfumu
- Adjoint du Chef: Djuho, Kapita, Divua di'Owandji
- Chefs de lignages: Nkumi n'ekonda (Maîtres de la forêt) (25).
- Batteur de tam-tam: Odimba
- Guerriers: Ahoka (sing.: Dihoka)
- Communauté villageoise: Anto k'anto
- Forgeron: Otshudi
- Domestiques (esclaves): Mfumbe (26)

Cette structure peut englober plusieurs villages dans le cas des lignages emboîtés (Etuka). Les lignages prolifèrent, se morcellent.
Cependant, des groupes de lignages reconnaissent encore aujourd'hui leur

origine commune, leur parenté, leur fraternité, leur solidarité, leur unité. Mais il n'existe pas d'autorité centrale, royale, dans les communautés. Chaque ramification de lignage est placée sous l'autorité de l'"Aîné", l'héritier direct de l'ancêtre fondateur (27).

La société tetela se présente comme une immense famille; chacun trouve sa place dans l'arbre généalogique. Le rapport d'autorité ne diffère pas fondamentalement de la relation existant entre un père et ses enfants.
Chacun chez soi, les chefs des grands lignages tranchent les différends; ils se réunissent en conseil avec les chefs de groupes familiaux plus restreints autour du chef du village. Mais n'importe quel homme sage peut prendre la parole.

> "Il s'agit d'un gouvernement plutôt démocratique", reconnaît V. Guerry, "puisque les grandes décisions sont prises sur la place publique où tout le monde, y compris femmes et jeunes, peut dire son mot" (28).

Les esclaves, qui ne furent probablement jamais très nombreux, étaient rapidement incorporés au groupe de parenté de leur maître.
Le forgeron travaille pour tous: il est la "femme" du village, la synthèse de la force virile et du dévouement féminin. Il produit les houes des femmes, les haches, les couteaux, les flèches des hommes. Jadis, il circoncisait les enfants. L'herminette portée sur l'épaule est l'insigne des forgerons, qui constituent une classe sociale respectable, riche, dont les membres ne se marient pas entre eux, car ils sont frères, frères du soleil.
Les forgerons se réunissent parfois avec l'association professionnelle des magiciens-guérisseurs. Ils dansent et chantent ensemble; leur pouvoir respectif sur les plantes et le feu les situe en dehors de l'humanité commune.

1.4. La vie quotidienne

1.4.1. Le ménage

a) Le mariage

La femme est le premier souci de l'homme. L'homme et la femme, disent les Tetela, sont "les quatre pieds du lit". Rien ne pourrait naître, si les femmes

n'étaient échangées entre les groupes, si les hommes ne prohibaient l'inceste et n'acceptaient de donner leur soeur, leur fille en mariage à des étrangers. Car, il faut le souligner, le mariage est exogamique chez les Tetela (29).

Le mariage est scellé par le don de la "dot" (okundji), représentée par des monnaies de cuivre (jadis), des chèvres, de l'argent, des poules, des pièces d'étoffe, etc. Cette dot permet à leur tour, aux frères de la mariée de se procurer des épouses en dehors de leur parenté (30).
Ainsi la société tetela est comme un tissu dont Pénélope inlassablement poursuit la confection.

b) La procréation

Le don de la soeur ou de la fille en mariage, est le don de la "vie": les enfants nés du mariage appartiennent au lignage de l'étranger (31).
Ainsi, le but primordial du mariage est la procréation. Ce qui prime, c'est la fécondité. Ce qui est religieux, sacré, c'est la génération.
Dans l'acte de procréer, on entre en contact avec la divinité, on communie aux rites de fécondité qui gouvernent l'univers. Tout homme désire le plus grand nombre d'enfants. Plus il a des enfants, plus le père est assuré de pouvoir continuer à vivre éternellement. Ainsi, pour H. Kagame,

> "La procréation est le moyen nécessaire pour l'éviternisation de l'homme total... L'individu est déjà assuré que son esprit est immortel et continuera à exister même après sa séparation d'avec le corps. Il fallait trouver une solution à l'éviternité du corps, et assurer l'individu que son corps se perpétuera également parmi les vivants. Cette solution est donnée par la procréation, au moyen de laquelle les deux individus qui y concourent transmettent leur propre corps à leurs enfants. Ainsi, d'une génération à l'autre, le même corps se perpétue parmi les vivants. Tandis que mourir sans laisser un descendant, c'est être déraciné, éteint, c'est disparaître complètement de la terre des vivants" (32).

Les enfants appartiennent au lignage du père, au lignage de ses ancêtres, dont il a la responsabilité de transmettre la vie afin de la perpétuer à travers les âges.

Le souci constant d'une descendance nombreuse est à la base de la polygamie, assez répandue dans la région.

c) Le divorce

Le mariage crée entre le frère de la femme et le mari une alliance fondamentale: ils échangeront souvent des cadeaux. Mais le mari donnera davantage car il est le débiteur perpétuel du frère de sa femme.

Lorsque le mariage est rompu, le mari vient réclamer à sa belle-famille les cadeaux et la dot remis, et dont une comptabilité prudente est tenue. De l'ensemble de ces dons, les parents de la femme déduiront tous les biens qu'eux-mêmes ont offerts au mari; ils déduiront également chaque fois un "bouc" si la femme a donné un fils à l'étranger, et une "chèvre" si elle lui a donné une fille.

d) La succession

Jadis, les jeunes gens dépourvus de biens devaient attendre parfois la mort d'un père, d'un frère pour recevoir en héritage femme et richesses.
La famille choisit un héritier principal, le meilleur des frères ou des enfants du défunt, un homme sage et prévoyant, capable de le remplacer dans la société. Mais tous les frères, tous les fils reçoivent une part de l'héritage, car, comme le dit un proverbe tetela: "Il ne faut pas que l'avarice des aînés alimente au deuil les larmes des cadets" (pour dire qu'il ne faut pas que la cupidité des aînés vienne augmenter la douleur et le chagrin des cadets en les lésant de leur droit).

La femme d'un frère aîné est l'épouse potentielle du cadet, qui pourra la recevoir en héritage.
Les femmes se transmettent, certes, mais elles ont le droit de choisir parmi les frères ou même les fils du défunt, leur nouveau mari. Si elles refusent, on considère alors que le contrat du mariage est rompu et on remet la dot.

e) Les relations au sein de la famille

Au village paternel, tout le monde est assuré de ne pas mourir de faim: tous les frères du grand-père sont des "grand-pères", tous les frères du père sont salués comme "pères"; les enfants de deux frères doivent s'aimer et s'aider comme "frères".

Le cadet peut plaisanter avec la femme de son grand frère, la prendre sur ses

genoux en riant, mais il ne peut coucher avec elle, car "même quand il s'est enivré, l'oeuf ne va pas se promener sur le sol rocailleux", dit un proverbe à ce propos. C'est grande honte s'il le fait. Il se comporterait alors, ainsi que le dit un autre proverbe, comme "le sorcier qui complote avec la mort, comme le pou qui dévore la tête du chef".
Avec certaines femmes, il faut s'abstenir rigoureusement de toute familiarité. Lorsqu'on rencontre la mère de sa femme sur le sentier qui mène à la source, la bienséance commande qu'on la salue en détournant pudiquement la tête, en quittant même le sentier.

La cour où s'affairent les femmes est ouverte à tout venant; les parents, les amis y mangent souvent ensemble devant la maison.
Assis en plein air, devant des plats posés à terre, le chef de famille invite tout le monde à plonger la main dans le plat du riz aux légumes, tandis que chiens, poulets, canards et chèvres circulent entre les plats, en quête de quelques épluchures.
Après le repas, on passe au salon, en l'occurrence, sous un grand arbre de la place du village où l'on dégustera une jarre de vin de palme. C'est à ce moment que le Tetela, mis en forme par cette boisson alcoolisée, devient bavard; chants, proverbes, contes se succèdent sans interruption.

1.4.2. Principales activités

Chez les Tetela, l'"agriculture demeure la base de l'économie" (33).
Le Tetela méridional vit surtout de la culture du millet (asami, nyanya), des pistaches (ndjoko) et des arachides (alowa).
Quant au Tetela septentrional, s'il connaît ces cultures de la zone à prédominance de savane, il se révèle plutôt un excellent chasseur.
La culture du manioc (mange), genre d'euphorbiacées fort répandu en Afrique, caractérise la zone septentrionale. Le manioc fournit des fécules nourrissantes appelées cassavanes, dont les Tetela tirent divers mets: lohota, otombo, lopetshu, oyoko, monya, dikonga, etc. Les feuilles tendres de cette plante constituent le principal légume (djese) de la région. On comprend dès lors toute l'importance que revêt dans la vie des Tetela, cette plante doublement nourricière.

D'introduction plutôt récente, la culture du riz (eponga) est de nos jours la plus répandue dans la région. Le riz constitue en effet, la nourriture la plus appréciée par les Tetela.

Cultivateurs habiles des plantes à tubercules, les Tetela cultivent outre le manioc, des plantes de la famille des dioscoréacées: ignames (samvu), patates douces (ntamba, atabala). On trouve également dans la région: la banane (ebote, dikondo), la canne à sucre (wengé), l'ananas (ekomi).

La pêche, la chasse, la récolte des chenilles, constituent un facteur vital et normal dans le rythme de la vie de la région.

Les travaux agricoles (dikambo; sing.: ekambo), ainsi que la chasse et la pêche épousent le rythme des saisons. La culture du millet se fait pendant la saison des pluies, et celle du riz pendant la saison sèche. La chasse, elle, se fait pendant la saison des pluies, alors que la pêche se pratique pendant la saison sèche. Les Tetela en effet, ne connaissent que deux saisons: la saison sèche et la saison des pluies (34).

Répartition des tâches:

a) La femme

La cuisine est le premier devoir de la femme. Le plus souvent, le manioc est cuit à la vapeur, au travers d'une feuille de bananier; mais il existe bien d'autres manières de le préparer.

Jadis les femmes confectionnaient elles-mêmes leur jupe de raphia tressé, teinté de poudre rouge et noire. Elles s'ornaient le corps de tatouages pour éveiller le désir.

La houe est le principal instrument de la femme, car tout le travail de la terre lui revient: défrichage, sarclage, semis, etc.
Le soleil monte à peine à l'horizon, quand la femme traverse le village en grignotant un épi de maïs: son petit déjeûner. Elle est suivie par sa petite fille qui trottine derrière elle, avec, à la bouche, une tige d'arbuste qui lui sert de brosse à dents; la petite se frotte énergiquement dents et gencives, car la coquetterie n'attend pas le nombre des années, et, n'ayant pas un joli pagne à montrer comme ses aînées, elle mettra sa gloire à faire briller ses jolies

dents au soleil.

La femme salue tous les villageois qu'elle rencontre sur son passage: "Akemue" (vous-êtes vous bien réveillé, en bonne santé?), dit-elle; "Emue lamo" (et vous également, réponde l'autre). Le Tetela a besoin d'union, de communion. Il a besoin d'être entouré, de ne pas se sentir seul, isolé.

Après le travail du champ, la femme passe à la rivière y puiser de l'eau et chercher le bois qu'elle transporte dans une hotte de jonc sur le dos (yamba), en même temps qu'elle a le bébé sur les hanches, quand celui-ci n'a pas été confié à la garde d'un frère aîné, du père ou d'une aïeule.

La culture des champs suit un cycle de rotation où interviennent principalement le manioc, le riz, le millet, les arachides, les pistaches, les haricots, etc.

Pourvoyeuse de nourriture, la femme est la source de la générosité de l'homme: "Ngelo onyemba hakite sole", dit un proverbe (les moineaux ne viennent pas picorer au village du célibataire).
La poterie, l'éducation des enfants en bas âge (3S) et tous les menus soins du ménage sont du ressort de la femme.

b) L'homme

Le repos est la dignité de l'homme.
Toutefois, c'est à lui que revient le défrichage de la forêt et le lourd travail de l'abattage des arbres. A lui reviennent donc la machette et la hache.

La forêt brûlée (nous sommes ici dans un type de culture sur brûlis), les champs restent encombrés de gros arbres abattus et de racines tenaces. Il faut alors les découper et les brûler à nouveau par petits tas afin de laisser le champ libre à la houe (awenga; sing.: diwenga).

Au retour des champs, l'homme ramène soit des sticks d'arbre, soit une botte de chaume pour la réparation de la maison ou la construction d'une nouvelle maison. Car dès que les hautes herbes, la sorcellerie et la mort envahissent le village, le lignage émigre un peu plus loin (mono ngelo), arrachant à la forêt ou à la brousse résistante une nouvelle clairière humaine.

L'homme tresse également des nattes et s'adonne à des activités de chasse et de pêche. Il faut toutefois noter que cette dernière est une activité mixte, c'est-à-dire ouverte aussi bien aux femmes qu'aux hommes, bien que pratiquée de manière différente par l'un et l'autre sexes. Les femmes récoltent le poisson au moyen de filets, de paniers ou de petites nasses; le poison végétal (wotsha), jeté dans l'eau, facilite la capture. Les hommes quant à eux, ils manient les grandes nasses et la ligne.

Le produit de la chasse est toujours partagé à l'ensemble du lignage. Le chef reçoit théoriquement deux cuisses, la poitrine et le coeur de tout gibier de quelque importance. C'est un devoir de piété filiale. Mais ce tribut est partagé avec d'autres aînés, d'autres pères. Toute nourriture précieuse se partage chez les Tetela.

La tresse des paniers, des hottes et des vans pour la femme est également du ressort de l'homme. C'est lui aussi qui façonnera le mortier sur un tronc d'arbre (etole).

Les relations d'un père avec ses enfants sont plus teintées de crainte respectueuse que d'amour. Ceperdant les fils prolongent la force du père, qui a le devoir de leur donner des chèvres, des cuivres (jadis) et de l'argent pour qu'ils se cherchent une épouse.

Tel se présente, dans une vue panoramique, le milieu de vie du Tetela, objet de notre étude.
Ce petit voyage ethnographique dans le milieu où naît, vit et meurt le Tetela revêt une grande importance; car en Afrique plus qu'ailleurs sans doute, l'homme fait réellement et indivisiblement corps avec le cosmos, avec son milieu de vie: "Le fidèle africain ne s'isole pas volontiers de sa nature", dit D. Zahan (36).
L'aspiration la plus profonde du Tetela semble être la soif d'unité, le désir de cohésion: coller le plus possible à l'autre, que cet autre soit la divinité, l'univers ou le clan. Il a peur de l'isolement. Il a besoin d'être entouré, de ne pas se sentir seul. Car pour lui, la solitude est le synonyme du mal; le solitaire, c'est le sorcier.
C'est dans cette perspective que le regard sur le milieu de vie tetela dévoile

tout son réalisme et peut servir de toile de fond pour expliquer le langage et découvrir la vision du monde tetela.

2. Phénoménologie de l'Homme-Personne chez les Tetela

La société humaine est un phénomène dialectique en tant qu'elle est un produit humain, et rien d'autre qu'un produit humain, qui, cependant, ne cesse de réagir sur celui qui l'a produite. La société est une production de l'homme. Elle n'a pas d'autre réalité que celle qui lui vient de l'activité et de la conscience humaines. Il ne saurait exister de réalité sociale indépendamment de l'homme.

Toutefois, on peut aussi affirmer que l'homme est un produit de la société. Toute vie indivituelle représente une épisode à l'intérieur de l'histoire générale de la société, qui la précède et lui survit. La société a existé avant que l'individu ne soit né et elle continuera à exister après sa mort.
Il faut même aller plus loin: c'est au sein de la société, et comme résultat de processus sociaux, que l'individu devient une personne, qu'il devient lui-même et qu'il assure son identité, qu'il peut mener à bien les divers projets qui constituent sa vie.
Toute société conçoit d'une certaine manière l'organisation de la personnalité: corps, âme, principes vitaux, ombres, participations totémiques, pluralité des noms, parcelles ontologiques d'ancêtres réincarnés, etc., qui peuvent se conjuguer différemment. De plus, les coutumes et les patterns socio-culturels imposent généralement des systèmes d'attitudes auxquels l'individu est convié à s'aligner.

Comment arriver à dégager l'image de l'"homme-personne" tetela dans cette dialectique?
L'effort de rejoindre l'homme en sa spécificité est aussi ancien que la culture. C'est en s'interrogeant sur soi que l'homme assume et dépasse la nature - celle qui l'environne et celle qu'il porte en son être même.

Une enquête sur les traditions négro-africaines se doit de concilier le point de vue discursif et le point de vue intuitif, l'extériorité et l'intériorité, l'explication objective et la compréhension sympathique, la recherche de modèles formels et la saisie phénoménologique des attitudes. On s'efforcera donc de

comprendre l'homme, de rejoindre le sujet en ce noyau secret de son être que l'on ne saurait ni décrire de façon exhaustive, ni définir à jamais.

Notre effort se situe au niveau de l'immédiat, du quotidien, du "donné-là", pour en saisir autant que possible les implications évies: Je suis homme et ne cesse un seul instant de vivre mon humanité. Ma vérité d'homme est inséparable de mon existence et il ne tient qu'à moi de chercher à me découvrir. Je me quête à travers l'exercice de mes fonctions d'expression: paroles, gestes, actions de toute sorte.
Cet effort s'achève enfin dans le communication avec autrui. Il n'est de vraie parole, de vrai geste, que ceux qui me rattachent à mon semblable et réalisent mon essence de "Je-Avec".
Pour comprendre et apprendre l'homme, je dois m'observer dans mes rapports avec le monde, avec moi-même, avec autrui; reconnaître lucidement ce que je suis, dis et fais; prendre conscience de la signification concrète de mes attitudes, gestes et démarches; me découvrir comme signe sans cesse donné à moi-même et aux autres, chercher à déchiffrer ce signe vivant dans un effort constant et spécifique d'interprétation; exercer le privilège humain par excellence de n'être pas jeté dans le monde comme une pierre qui s'ignore, mais de pouvoir me "reprendre" par un effort réfléchi et saisir en pleine clarté ce que j'accomplis.

Nous basant sur la méthode phénoménologique de la description des faits eux-mêmes et leur sens, nous allons essayer de saisir l'homme avec notre expérience propre et personnelle et en nous référant à la vision tetela de l'homme; les allusions aux autres peuples négro-africains venant corroborer notre point de vue.

"Onto", c'est l'homme et la personne à la fois chez les Tetela.
Cela ne peut se dissocier; aussi n'existe-t-il pas deux termes pour désigner ce double aspect de l'homme. Il nous faut donc essayer de saisir l'homme dans cette unité à travers les aspects de l'essence humaine, tels qu'en relèvent la tradition orale tetela et les différentes situations privilégiées de la vie de l'individu.

2.1. Les situations privilégiées

Parce qu'elle est une manifestation nouvelle de la vie, la naissance d'un être humain peut être considérée comme un phénomène privilégié; de même la maladie, en tant qu'elle est une perturbation de l'équilibre des forces physiques ou mentales, est aussi un moment capital de la vie du Tetela. Quant à la mort, dissociation définitive des différentes composantes de la personne, c'est l'arrêt de la manifestation de la personne comme être autonome et subsistant en ce monde.

2.1.1. Naissance et imposition de nom

"Et une femme qui portait un enfant dans ses bras dit:
Parlez-nous des enfants.
Et il dit:
Vos enfants ne sont pas vos enfants,
Ils sont les fils et les filles de l'appel
à la vie elle-même
Ils viennent à travers vous
mais non de vous.
Et bien qu'ils soient avec vous
ils ne vous appartiennent pas.
Vous pouvez leur donner votre amour
mais non point vos pensées
car ils ont leurs propres pensées.
Vous pouvez accueillir leur corps
mais pas leurs âmes,
car leurs âmes habitent la maison de demain,
que vous ne pouvez visiter,
pas même dans vos rêves.
Vous pouvez vous efforcer d'être comme eux
mais tentez pas de les faire comme vous
car la vie ne va pas en arrière
ni ne s'attache avec hier.
Vous êtes les arcs par qui vos enfants,
comme des flèches vivantes
sont projetés.
L'Archer voit le but sur le chemin
de l'infini,
et Il vous tend sa puissante
pour que Ses flèches puissent voler vite
et loin.
Que votre tension par la main de l'Archer
soit pour la joie;
car de même qu'Il aime la flèche qui vole,
Il aime l'arc qui est stable" (37).

Ce texte nous révèle la signification profonde de l'enfant dans la famille bantu.

> "Un nouveau-né", dit S. Sidham, "est considéré par la communauté africaine, à la fois comme l'accomplissement et comme celui qui accomplit l'espérance de l'immortalité" (38).

Avant de pousser plus loin l'analyse de cette signification, une description phénoménologique des cérémonies entourant la naissance s'impose. Nous prendrons pour cela un seul type de naissance: la naissance ordinaire d'un seul enfant.

a) Diotoelo: Naissance

1° Diemi: Grossesse

La situation de la femme enceinte est considérée chez les Tetela, comme une situation toute particulière. La femme enceinte est l'objet de sollicitude particulière de la part de chacun, parce qu'elle est considérée comme étant particulièrement exposée à une multitude de dangers. Il faut donc la protéger, elle et son enfant.

Dès que la grossesse est déclarée officiellement (mbole onto diemi) (39), la femme est alors soumise à une série d'interdits, car commence pour elle la période de la réclusion pré-natale appelée "ngunda": interdiction de manger du poulet, canard, biche, cochon, éléphant, antilope, etc. Tous ces interdits revêtent une signification profonde: la femme ne doit pas, par exemple, manger des oeufs, sinon au moment de l'accouchement "elle sera errante comme une poule qui cherche un endroit pour pondre son oeuf", dit un proverbe; elle ne mange pas de poisson, sinon son enfant aura des yeux hibrides; elle ne devra rien préparer en prévision de la future naissance, ni natte, ni collier, ni bracelet pour bébé, sinon elle est sûre de perdre son enfant.
Ces interdits sont très nombreux et très variés; ils diffèrent sensiblement d'une région à l'autre. Mais dans l'ensemble, les raisons alléguées sont presque toujours les mêmes: la force magique de certains animaux, le danger pour l'enfant d'avoir tel défaut propre à tel animal ou le danger d'avortement.

Chez les Tetela, la femme enceinte n'est pas écartée de la vie sociale ordinaire, mais elle doit veiller plus que jamais à ne pas commettre de fautes (vol, insultes, adultères, etc.), à respecter les vieilles femmes (plus spécialement les sages-femmes), à ne rien demander aux petits enfants, à ne pas manger dans le même plat que les autres, à éviter l'ombre des autres. Car cela

porterait atteinte à la vie de celui qui doit naître.
Jusqu'à un état très avancé de la grossesse, la femme doit continuer à travailler comme d'habitude, sinon son enfant sera paresseux et faible. Elle n'est donc "dispensée d'aucun travail. Au contraire, si elle est courageuse et capable d'accomplir de dures tâches, elle aura un enfant fort; mais si elle se laisse aller au sommeil qui l'envahit après les repas, son bébé sera paresseux" (40).
Ce n'est que pendant le dernier mois que les travaux fatiguants lui sont interdits. Elle ne s'occupe plus alors que des menus soins du ménage (41).

Les relations sexuelles sont parfois interrompues dès le début de la grossesse; mais la plupart de temps elles sont poursuivies jusqu'au 6e ou 7e mois. Elles ne sont donc pas interdites formellement; parfois, elles sont impérativement recommandées: le mari doit nourrir le ventre, sinon le ventre de l'enfant ne grandira pas.
V. Guerry relève que chez les Baoulé "aucun interdit n'empêche le mari d'aller vers sa femme en grossesse; il doit même s'unir à elle de temps en temps pour nourrir le ventre" (42).

Les deux ou trois derniers mois qui précèdent l'accouchement, la femme est assistée par l'une de ses parentes ou par les membres de la famille de son mari. Aucun endroit n'est prescrit pour l'accouchement.
Autrefois, lorsque la date de la délivrance approchait, la femme se rendait chez ses parents. Ceci, en vue d'y trouver assistance pendant les jours qui suivant l'accouchement. Actuellement, la plupart de femmes vont accoucher à la maternité.

2° Dimutshi: Accouchement

Lono: Douleurs annonciatrices

Dès l'apparition des douleurs, on appelle les spécialistes: mère du mari, vieilles femmes voisines, mère de la femme, sage-femme, ainsi que ses propres soeurs. Théoriquement, toute femme ayant déjà eu un enfant peut y assister.
Le "Wetshi" (guerisseur) n'est appelé que lorsque l'accouchement est difficile et les douleurs trop fortes. Il administre la parturienne de produits qui calment les douleurs et accélèrent la délivrance. Il fait aussi comparaître le mari et l'oblige à citer le nom de toutes les femmes avec lesquelles il a

eu des rapports intimes.

Diotoelo: Délivrance

Pour l'accouchement proprement dit, la femme est étendue sur des feuilles de bananier. L'enfant est accueilli par la sage-femme qui coupe le cordon ombilical avec un couteau spécial vers le milieu. Ensuite on le débarrasse des mucosités sans toutefois le laver.
Pour hâter la sortie du placenta (wetshi), on carresse le ventre de la femme avec un balai. Dès que le placenta est sorti, on lave la mère avec de l'eau chaude, tandis que l'on procède à la toilette de l'enfant avec de l'eau froide additionnée de certains ingrédients. Cette toilette terminée, on enduit l'enfant avec l'huile de palme, et on enduit également le cordon ombilical d'ocre rouge pour hâter la cicatrisation.

Le placenta, appelé "wetshi", est considéré comme le jumeau du nouveau-né. Son enterrement derrière la maison est rituel, secret et se fait par une personne bienveillante pour éviter des pratiques malveillantes à l'égard de l'enfant. Un palmier ou un arbre fruitier sera planté sur l'endroit où a été enterré le placenta.

Diewoyelo (annonce de la naissance)

La nouvelle de la naissance est d'abord annoncée au mari, et à toute la communauté ensuite. Toutefois, seul le mari est autorisé à voir l'enfant. Il lui apporte une poule ou une chèvre, car il ne peut toucher le nouveau-né aussi longtemps qu'il ne lui a pas donné un cadeau: une poule ou une chèvre pour une fille, un coq ou un bouc pour un garçon.

Si le nouveau-né est un garçon, le grand-père fait le tour du village en portant une lance et une hache; ainsi les habitants savent que l'enfant est de sexe masculin. Par contre, s'il s'agit d'une fille, c'est la grand-mère qui exécute le même rite en portant un panier sur la tête.
Lorsqu'il s'agit de jumeaux, c'est le grand-père et la famille qui avertissent les gens du village. L'heureux événement est célébré par des danses. La mère s'habille de feuilles de palmier (wanga) autour de la taille et des reins. On danse au son du gong la danse des jumeaux. Une fois la danse terminée, chacun asperge la mère et les enfants de kaolin en guise de porte-bonheur (43). Tout celui qui désire voir les enfants jumeaux doit leur apporter deux cadeaux: il

en dépose un dans la main droite de chaque enfant (44).

3° Divula (réclusion post-natale)

Après l'accouchement, la femme demeure inactive à la maison pendant une ou deux semaines environ. Ses soeurs et sa mère préparent le repas pour elle.
Ce temps symbolise l'écart entre la naissance biologique et la naissance officielle: l'enfant est né, mais ce n'est pas encore un petit homme, car il ne porte pas encore de nom. Pendant cette période, la femme ne sort pas, elle reste avec le bébé dans la case fermée, dans laquelle on allume du feu en permanence. Personne n'est autorisé à aller chercher du feu dans cette case (45).
Si l'enfant meurt avant sa sortie, il n'y a pas de deuil.

La sortie de l'enfant se fait après la chute du cordon ombilical. La maman sort l'enfant dans la cour où tout le monde peut venir le voir. Chez les Baoulé, écrit V. Guerry, c'est

> "une vieille (qui) vient prendre l'enfant pour le faire apparaître à la lumière. Elle dépose le bébé à terre sous la gouttière, et lance de l'eau sur le toit de chaume; l'eau coule et tombe sur l'enfant qui se met à pleurer. On le relève, on lui trempe la tête à trois reprises dans un mélange de vin de palme et d'herbes en lui disant: 'Te voici arrivé, ne tue ni ton père ni ta mère'... Enfin on va exposer le nouveau-né au soleil; après l'avoir enduit d'une seconde décoction, on lui crie: 'Tu vaincras le soleil'."(46).

Dans le cas des jumeaux, on les expose dans un "van" (leedi). Le rite de socialisation consiste ici dans le "voir" et "être vu": l'enfant doit voir un certain nombre de choses et être vu de son entourage.
La sortie marque pour lui une intitiation au monde. C'est à cette occasion qu'on lui impose un nom. C'est à cette occasion également que le mari remet des cadeaux à la belle-famille afin de pouvoir rentrer avec sa femme chez-lui.

Six mois environ après la naissance, on rase la tête de l'enfant au cours d'une cérémonie qui donne lieu à un repas familial préparé avec la chèvre ou la poule que le père offre à son enfant.

Chez les Bantu en général, naître, c'est passer du monde invisible au monde visible (47); c'est prendre corps, physiquement (venue au monde) et socialement (intégration au sein de la communauté humaine), comme en témoigne la double naissance décrite plus haut.

La femme enceinte porte en elle l'espoir et la vie de la tribu, la promesse de la parenté. Il ne faut pas que la naissance soit compromise, car cela porterait atteinte à celui qui doit naître, à ses géniteurs et à la société elle-même. Et puisque cette promesse de vie est toujours menacée par les mauvais esprits, les "mangeurs d'âmes" (48), les sorciers et les "gens au coeur noir"(anhanga w'otema odima), la femme enceinte est prise en charge par tout la communauté et soumise à de nombreux interdits. Elle est soumise à une réclusion sociale pour éviter que le bourgeon d'espoir et d'"attente de la vie" ne soit contaminé par les mauvaises actions des forces maléfiques.
C'est toute la communauté qui se mobilise en attentions et égards pour accueillir le nouvel élément qui contribue à la "survie" de la société. Car selon la tradition, l'enfant n'appartient ni à son père ni à sa mère; il est la propriété de la lignée, du village. C'est pourquoi,

> "à la naissance, tout le village est là. Dès qu'on entend les cris de la femme en travail, toutes les femmes accourent pour l'aider; les hommes se rassemblent sur la place, dans l'angoisse, comme s'il s'agissait de leur propre épouse. Quand enfin on leur annonce la naissance du bébé, tous en coeur poussent un formidable cri de joie. Puis le père de l'enfant va circuler dans toutes les maisons pour remercier les villageois, car cet enfant, c'est à tous qu'il le doit. Eux, de leur côté, viennent ensuite défiler chez l'accouchée pour la féliciter de leur avoir donné un bébé; tant il est vrai que le village tout entier met au monde, donne la vie" (49).

Ainsi chez les Tetela, la femme ne se sentira pleinement femme que quand elle donne une autre vie, c'est-à-dire quand elle s'inscrit comme un chaînon actif dans le continuum vital. "Alors seulement", constate J. Mbiti, "la personne est totalement née et arrive à son plein épanouissement" (50).
Dans ce contexte, la stérilité (ekomba) sera considérée comme une déformation portant atteinte à l'individu et à tout son clan, parce qu'elle arrête le processus vital et l'espoir de continuité que chacun porte en lui par la capacité de procréer.

La naissance utérine, qui est un phénomène individuel, est suivie de la naissance sociale et cosmique. Cette dernière est acquise au cours de l'éducation qui a justement pour tâche "de faire passer le nouveau-né du cosmique à l'humain et au social" (51). Ainsi le nouveau-né sur lequel la société veillait déjà jalousement pendant son existence intra-utérine, est pris à la naissance dans

un réseau de relations. Il est l'enfant de "tous", rattaché à une histoire (celle de son clan et de sa tribu), rattaché à un clan (suivant l'arbre généalogique), rattaché à une parenté (aux multiples ramifications de l'"owoto"), rattaché à une famille et à une classe d'âge.

C'est dans la société que le nouveau-né va vivre son processus de personnalisation. L'individu, dans la société négro-africaine traditionnelle, demeure lié au groupe; la vie lui a été transmise par ce village, et c'est par lui qu'il continue à vivre; s'il se coupe du village, il n'est plus qu'une branche morte. Il peut, pour quelque temps, s'écarter d'une telle source de vie, mais, dit un proverbe: "Le chien, lorsqu'il se casse une patte, reconnaît rapidement le sentier qui conduit à sa cour". A la moindre difficulté, c'est au village qu'il recourt. A ce propos, J. Mbiti constate que:

> "Dans la société traditionnelle, l'individu n'existe pas et ne peut exister seul, la vie n'est possible que de façon corporative. Chacun est redevable de son existence à d'autres hommes, y compris ceux des générations précédentes et à ses contemporains. Il n'est qu'une partie du tout. C'est donc la communauté qui a la tâche de faire, de créer, de produire l'individu, car cet individu dépend du groupe. La naissance physique ne suffit pas, il faut que l'enfant passe par le processus de l'incorporation afin qu'il devienne parfaitement intégré dans la société tout entière" (52).

Dans la société tetela, une personne n'est pas considéré comme un être complet avant qu'elle n'ait la personnalité complète par le processus tout entier de la naissance physique, l'attribution du nom, la puberbé et ses rites d'initiation, le mariage et enfin la procréation. La société imprime à l'individu le sens de l'"idéal social" à travers lequel il doit se réaliser, un idéal d'"honnête homme". Ce n'est que par rapport aux autres que l'individu devient conscient de sa propre personnalité, de ses devoirs, de ses privilèges et de ses responsabiltiés envers lui-même et envers les autres. L'individu ne peut que dire: "Je suis parce que nous sommes; et puisque nous sommes, je suis" (53).
L'importance de la relation sociale, dans la définition de la personne dans la tradition tetela et négro-africaine, peut laisser l'impression étrange d'une "absorption" de l'individu humain dans la communauté au point de lui dénier toute personnalité.
Ce serait sans doute se méprendre que de le croire; d'une part parce que la réalisation de l'idéal social ne peut être effective qu'en étant personnalisée,

d'autre part parce que la personnalisation s'appuie sur des éléments constitutifs de la personne,- tel le nom - qui sont comme des catégories sociales de celle-ci.

b) Lokombo (imposition du nom)

> "Une civilisation de l'oralité ne pouvait manquer d'octroyer aux techniques de dénomination une place de choix dans la constitution de la personne", écrit notamment L.V. Thomas (54).

Le nom est partie constitutive de la personne, "il est principe social d'unité et de permanence" (55).

Chez les Tetela, le nom est donné à l'enfant le jour de la chute du cordon ombilical; l'événement donne lieu à une grande fête familiale. Le nom signifie l'homme qui le porte, il identifie, nomme, désigne, qualifie et détermine.

1° La force du nom

Le nom place l'homme dans le groupe: il est l'indicateur qui permet de le reconnaître, le tableau qui le qualifie, le signe de sa situation, de son origine, de son activité, de ses rapports avec les autres.

D'origine souvent concrète, le nom ne fait pas que nommer, il explique. Il illustre en résumant. En ce sens, il est vrai de dire qu'il révèle l'être. Aussi, prononcer le nom, c'est agir sur l'âme, la provoquer, la contraindre à une action, la confiner dans un état.

> "Le nom", écrit F. Eboussi Boulaga, "est la force qui s'individualise, qui se définit, au sens de se circonscrire. En vertu de ce caractère dynamique, la force du nom est séparable de ce qui le circonscrit, de celui qui le porte pour être manipulée contre lui. Connaître le nom ou les noms des êtres, c'est se placer à leur racine, là où l'on peut exercer un empire souverain sur eux; on les saisit en ce qui est plus intime à eux qu'eux-mêmes: leur origine, leur énergie originaire" (56).

Aussi est-il strictement défendu chez les Tetela, d'appeler quelqu'un par son nom quand on est en forêt ou quand il fait déjà nuit, de peur que les "asombo" (esprits mauvais) ne lui prennent la "voix" (dui) et l'ombre (dedi), le nom étant support de présence de l'individu et un stimulus à son action (57). Pour appeler quelqu'un (la nuit ou en forêt), on adopte un pseudonyme ou une dénomination générique telle que "onto" (homme, personne) ou autre, pour ne pas trahir le porteur du nom.

Le nom porte en soi sa signification et son sens et l'individu qui le porte en est l'expression vivante, une sorte de projection de son image. Il souligne en même temps l'aspect participatif et dynamique de la personne: participatif, parce que le nom connote le lien du "moi" avec les éléments privilégiés du phylum clanique ou lignager qu'il réincarne ou remémore, - le port d'un nom d'un ancêtre, d'un ami ou d'un aîné de la famille crée une relation d'identification entre les deux homonymes. Le port du nom d'un ancêtre instaure une communauté de vie de cet être. Ainsi peut-on dire que chez les Tetela le nom porte son porteur -; dynamique, puisque les principales étapes de la personne, marquées par les "rites de passage" (naissance, puberté, mariage, etc.) sont spécifiées par le port d'un vocable nouveau.
Le nom chez les Tetela reste chargé de puissance.

Le nom revêtant une grande importance dans la culture bantu, les Tetela ont pris l'habitude de donner au moin deux noms ou plus à l'enfant: noms décelant la pluralité de ses origines (nom de l'ancêtre réincarné, nom du clan masculin, nom du clan féminin, non exprimant sa propre essence, etc.) et rappelant les temps forts de son existence.
En effet, parce que le nom exprime la personne, tout changement important au niveau de l'individu peut être l'occasion de l'octroi d'un nouveau nom qui le qualifie (58). Car en même temps que l'être de chacun, le nom exprime sa position et sa fonction sociales. Toute mission nouvelle entraîne par conséquent imposition d'un nom et naissance d'une personnalité. Le chef "nomme" son subordonné à une plus haute fonction. La montée sociale est signifiée en maintes occasions par une constellation de titres attachés au nom primitif comme pour en faire rayonner la vertu.

2° <u>Le nom, principe d'individuation</u>

Le nom n'est pas une simple étiquette à but disctinctif dans la société. Il engage une reconnaissance sociale de la personnalité de l'individu. Nommer, c'est faire exister. Désormais l'enfant a un sens, il commence d'exister pour son milieu social. Le nom révèle donc l'identité de la personne; non seulement son identité fonctionnelle (son rôle dans la société), mais également son "être propre", son originalité, son "individualité".

A travers le nom, on atteint toujours l'individu. Le nom est gonflé de la réalisation historique de la personne. A travers le nom, la personne apparaît non seulement comme quelqu'un qui a une valeur, mais elle est elle-même une valeur. Dès lors, l'ambition spontanée de tout homme est de "se faire un nom" pour se grandir en lui. Il cherche à dépasser ses propres limites en la parole qui l'exprime. C'est que le nom est support de présence. Partout où mon nom est connu, prononcé, je suis présent intentionnellement à l'autre; la notoriété satisferait ainsi le désir d'ubiquité de l'homme.
Cette présence du nom peut être d'ailleurs singulièrement active: agir ou parler au nom du chef, de l'aîné, c'est le faire avec sa puissance souveraine et exiger pour soi-même le respect qui lui est dû.
Enfin, non content de surmonter par son nom les limites de l'espace, l'homme franchit aussi celles du temps: "S'il glorifie son propre nom, il se survivra en lui" (59).

Chez les Tetela et en Afrique noire traditionnelle en général, l'homme apparaît tout unîment comme le "capital le plus précieux".
Non seulement le cosmos prend souvent forme humaine, mais encore l'homme occupe le centre de l'univers, et c'est pour l'homme que Dieu a créé les champs, les rivières, les animaux et les génies qui servent d'intermédiaires entre le Créateur et ses créatures.
Pour ces cosmologies franchement homo-morphiques et homo-centriques, l'homme apparaît comme "la valeur fondamentale", comme la valeur première, celle autour de laquelle s'érigent toutes les valeurs, cette autour de laquelle gravitent tous les problèmes.

Dans ces systèmes il n'y a pas d'abord un ordre de l'être qui ensuite inclut ou exclut l'ordre du monde tout court; il y a d'abord un ordre du monde où l'homme trouve d'emblée sa place, où l'homme trouve d'emblée son autonomie, où l'homme trouve d'emblée son être. En d'autres termes, c'est comme "être-situé-dans-le-monde" que se saisit le Négro-Africain, "non pas en tant que partie du tout, mais comme ce tout lui-même, dans un tout où se saisit l'homme absolu. Nous dirions même que c'est dans ce tout complet qu'émerge l'homme, pas seulement en tant que conscience, c'est là une différence, mais en tant qu'être, mais un être qui refuse de passer par l'investiture de la conscience, qui ne veut pas d'abord passer par le miroir de la conscience avant de se proclamer être" (60). La personne trouve sa raison profonde dans sa valeur: valeur en soi

de l'homme en tant que créature privilégiée: valeur-tension de la personne qui conquiert un surcroît d'être par la nourriture, source de force, par l'initiation et la dation du nom, par la mise au monde de nombreux enfants.
La naissance d'un homme est création d'un univers nouveau dont les virtualités sont illimitées.

2.1.2. Heemo (lotatshi, olando): Maladie

Toute problématique qui se veut sérieuse, avons-nous souligné dès le début, doit commencer par une phase phénoménologique où la description et l'analyse des données constituent la tâche principale.
Nous nous tiendrons rigoureusement à ce principe.

a) La maladie et l'unité sociale

Chez les Tetela, tout comme chez la plupart d'ethnies bantu, une maladie, surtout grave et révélant les symptômes inquiétants, loin de toucher la seule famille dont le membre est frappé, devient bien vite l'affaire de tout le clan, voire de tout le village - surtout quand il s'agit du chef. Tout le clan se mobilise, unifie toutes ses énergies et ses moyens en vue de la guérison du membre malade. Car disent-ils: "Lohita otoy mbohomoe mpota ko tshe mbisana la dikila" (un seul doigt est blessé et tous les autres sont imprégnés de sang). Cela signifie: la peine d'un seul membre est celle de tout le clan, comme la joie d'un seul - et nous l'avons vu en ce qui concerne la naissance - est également la joie de tous. Et un autre proverbe d'ajouter: "Lohita otoy hatongona odika" (un seul doigt ne ramasse pas une noix); pour dire: dans le clan, plus nombreux on est, mieux l'on peut s'aider et se défendre. Il faut donc prendre soin de chaque membre. Aussi voit-on tous les membres s'évertuer à trouver les secours nécessaires en vue de la guérison du patient: remèdes, recours au wetshi (guérisseur) et au spécialiste reconnu (féticheur), aide matérielle et alimentaire, etc.

> "Quelqu'un est-il malade", écrit V. Guerry, "chaque matin, avant de partir au champ, hommes et femmes vont lui rendre visite; le soir, après le souper, chacun reviendra prendre de ses nouvelles. Ce défilé continuel est un réconfort pour le malade. On peut difficilement laisser un malade seul; le groupe équivaut au meilleur des médicaments: C'est la vie" (61).

Certains membres de famille ou du clan vont jusqu'à quitter leurs foyers et leurs activités habituelles pendant de nombreux mois ou des années, pour s'

offrir en aide au patient et lui pratiquer des soins.
Autrefois, lorsqu'il s'agissait d'une maladie contagieuse, on exilait la personne atteinte de la communauté et toujours un parent ou un spécialiste restait à son service. En aucun cas le patient était abandonné totalement des siens.

b) Le rôle du Wetshi (féticheur, guérisseur)

L'action du "Wetshi" (féticheur, guérisseur) appelé auprès du malade est toujours double: administrer au malade des ingrédients à même de le soulager et de l'acheminer vers la guérison - il faut reconnaître que nos gens connaissaient réellement certaines plantes médicinales, telles: la menthe (contre la fièvre), les fruits de l'arbre "osake" (contre la lèpre), etc. (62), et - lorsque tous les produits administrés restent sans succès - se mettre en quête du coupable. Il faut que quelqu'un soit incriminé: le sorcier ou l'homme au coeur noir, ou même quelque chose; car dit un proverbe: "Odyo havu kema weko" (le cadavre ne meurt pas sans appui), pour dire: il n'y a pas de mort sans cause. Ces causes peuvent être objectives (accident, foudre, etc.) ou humaines (sorcier, défunt mécontent, mangeur d'âmes...). Toutefois les causes objectives se ramènent toujours finalement aux causes humaines (63). Chaque mort trouve ainsi une explication dans une mauvaise influence exercée par un être humain.
Les Tetela sont en effet convaincus que la vie de l'homme est continuellement soumise à l'influence vitale heureuse ou malheureuse des autres. Il s'agit du courant continu de vie qui unit chaque membre du clan à tout et à tous ceux de son propre entourage et qui peut lui être faste ou néfaste.

Il faut souligner ici qu'à ce propos les Tetela ne font pas cavalier seuls. Swailem Sidhom affirme, en effet, que:

> "L'existence en relation est... l'expression de la manière de vivre africaine. Elle comprend beaucoup d'éléments: presque l'univers entier. L'Africain maintient une relation vitale avec la nature, avec Dieu, les divinités, les ancêtres, la tribu, le clan, la famille extensive et lui-même. Il s'engage dans chaque voie avec tout son être, sans reconnaître de frontières essentielles qui les sépareraient...". Et plus loin: "Au sein d'une seule existence commune et dynamique, l'homme influence pour le bien ou pour le mal l'existence des autres, et inversément, en manipulant certaines unités de puissance, telle que la magie, contenues dans l'univers" (64).

Celui qui sera désigné par le féticheur comme étant le coupable (sorcier, homme au coeur noir) sera tenu à l'oeil par tout l'entourage du malade. Malheur à lui

si ce dernier venait à succomber.

c) L'agonie

Le sommet de ce temps de la maladie, c'est certes le moment de l'agonie, où une grande tristesse autant qu'un certain désempointement se lisent sur le visage de l'assistance.
Déjà les plus sensibles pleurent. Ils sont expulsés rapidement de la chambre du mourant, car selon la tradition, pleurer avant que ne soit arrivée réellement la mort, c'est précipiter la mort, si pas y collaborer, ou encore causer de la peine au mourant. Aussi prend-on soin d'éloigner les enfants des scènes lugubres de l'agonie. On les confie aux voisins.

Les signes annonciateurs de la mort

C'est aux signes suivants qu'on reconnaît l'approche de la mort: la grande difficulté pour le patient d'ouvrir les yeux (hasene); les yeux largement ouverts ne fixant rien et dirigés au plafond avec un air hébété (washo paka l'olongo hana); un hoquet caractéristique (shekuseku); difficulté de respiration produisant un ronflement (ekodu); le patient demeure sans réponse ou donne seulement une réponse lointaine et à peine audible aux appels qu'habituellement on lui réitère pour s'assurer de sa vie (hetaxo leta, kanga mbetawoka paka dui l'etaletale), etc.

Il est d'usage que la tête de l'agonisant soit posée dans le giron d'une femme dès qu'apparaissent les signes de l'agonie. Si c'est le mari qui se meurt, alors sa tête sera posée dans le giron de son épouse, sinon d'une autre femme, la soeur de l'épouse ou du mourant. Cette femme fait au mourant plusieurs ablutions d'une eau tiède contenant ordinairement une plante odoriférente (la menthe sauvage: nyumba), en guise de calmant.

d) Le testament

Il arrive fréquemment que le mourant ait un temps de lucidité et de calme. Il en profite souvent pour faire son testament. Mais souvent déjà le vivant encore en pleine vigueur fait son testament. On l'entendra dire: "Unto hadimola nyoy et djele" (l'homme qui ne fait pas mention de la mort est un sot); ou encore: "Dimi ont'avoka la shashimoya" (s'il m'arrivait de mourir à l'improviste...): alors il dicte son testament.

Le testament du mourant consiste souvent en dernières volontés ou conseils à la famille, au clan, aux amis qui restent: questions d'héritage, bénédictions, encouragements, dettes, appels à la vengeance (contre celui qu'il croit l'avoir tué ou déshonoré).

On peut ainsi résumer ces conseils ou dernières volontés:

"Kanyotshikale la wolo: Restez pleins de santé

"Dimi one otatshu otsha l'odimu": Me voici en route vers les souterrains (séjour des morts)

"We wadieme, kambake ana ololo": Toi, mon épouse, garde bien les enfants

"Kendake N... dikambo nde ntamanyaka konyança konyança": Fais particulièrement attention à un tel... parce qu'il est maladif.

"N... he kanyambake nyangenyu, kanyokimanyiyake. Tanyenake w'ohenyahenya": Toi, mon enfant, prends soin de ta mère avec tes petits frères. Aidez-la et ne la laissez pas maltraiter (65)

"We kapanda, he we kamamotshike ana la nyangewo; lambokadjewo l'anya": Toi (un tel), c'est à toi que je confie ma femme et mes enfants

"N..., we kele okito": Un tel, c'est toi qui me succèdes

"Nyoye tanyotshokadi": Venez, que je vous bénisse (66).

D'ordinaire le mourant ne manifeste aucune peur, comme en témoigne V. Mulago:

"Plusieurs parmi les étrangers qui ont assité des Noirs à leurs derniers moments s'étonnent de la tranquillité dans laquelle ils meurent" (67).

Pour les Tetela, celui qui trop se débat près de la mort est considéré comme un sorcier.

e) <u>Quelques considérations</u>

La maladie est une perturbation de l'équilibre de l'individu sur le plan physique ou psychique.

Pour les Tetela, elle est toujours physique et psychique; elle n'est jamais vue comme simple déséquilibre des forces au niveau de l'individu; elle est aussi, sinon toujours, le signal d'alarme d'une perturbation de forces au niveau de la communauté. Ainsi que le témoignent les démarches requises pour obtenir la guérison, tout se passe comme si le malade n'est que le point d'impact d'une perturbation de l'équilibre des forces au niveau de l'ensemble du groupe; perturbation qui peut être causée par la faute du groupe tout entier ou celle d'

un individu. Ainsi, en même temps qu'elle est reconnue comme un problème individuel qui demande une solution locale, la maladie peut apparaître comme un problème collectif nécessitant une solution globale.

Comme la cause de la maladie, le remède peut être individuel (local) ou à portée collective. Les démarches (médicales ou médico-religieuses) préconisées pour obtenir la guérison permettent mieux de comprendre la conception tetela de la maladie.
On distingue deux types de remèdes:

1° Les remèdes qui relèvent d'une connaissance approfondie de la pharmacodynamie. Leur usage se base sur les vertus curatives des plantes.
2° Les remèdes d'ordre magico-religieux, liés à la divinisation. C'est surtout pour des maladies psychiques et psycho-somatiques.
On recourt au devin (féticheur) pour déterminer l'origine et la cause de la maladie. Etant donné que chez les Tetela toute maladie comme toute perturbation d'ordre physique ou psychique est liée à une cause métaphysique qui est, ou bien le sorcier, ou bien le mauvais génie, la divination a pour office de déterminer l'auteur de la perturbation et les moyens de la combattre et de la calmer. Une fois déterminées avec précision les causes invisibles de la maladie, le devin prend le rôle de guérisseur et tout en prescrivant les remèdes à prendre, il ordonne un sacrifice, un rite ou un culte pour cojurer le mal.

Ces deux sortes de remèdes ne sont pas systématiquement appliquées à tous les cas de maladie. Des maladies passagères telles que la fièvre et les maux de tête se verront appliquer exclusivement les remèdes de la pramière catégorie. C'est à partir du moment où la maladie entraîne l'incapacité d'accomplir les activités de la vie quotidienne que les remèdes de la seconde catégorie peuvent intervenir.

Cependant, qu'il s'agisse de maladie corporelle ou mentale, tout se passe comme si le remède préconisé est destiné à aider le malade à récupérer sa "personne", dont l'équilibre a été provisoirement perturbé, en lui conférant, en même temps que son unité, son dynamisme et sa souplesse, en renforçant ceux des liens l'unissant au cosmos et à l'entourage (réseau de forces) qui auraient été affaiblis par une cause individuelle ou collective.

Les derniers instants du malade sont toujours vécus intensément: mise de la tête du malade dans le giron d'une femme, bénédiction-malédiction, testament-dialogue.
Le fait de mettre la tête dans le giron de la femme est lié à la maternité: c'est la femme qui donne la vie, c'est-elle, toute diligente et tendre qui saura mieux la protéger, lui prodiguer des soins de tendresse.
Quant aux paroles prononcées lors de la bénédiction-malédiction (souhaits de bien-être ou de diminution des forces vitales), elles restent toujours pour les vivants des paroles sacrées qu'ils citeront avec respect et qu'ils emploieront comme arguments d'autorité indiscutables: "Diewo akate..." (le regretté a dit...), et alors plus d'hésitation. Ou encore, on jurera par lui pour confirmer le sérieux de ses dires: "Amenaka diewo...": je le jure par le regretté...
Cette sacralité conférée aux recommandations et dernières volontés du mourant relève de la croyance à la supériorité des morts sur les vivants, à la clairvoyance et à la lucidité incontestables des mourants sur les événements à venir et de la peur qu'ils inspirent.

A la lumière de cette analyse, nous croyons pouvoir affirmer que de tous les liens dont le Tetela a conscience d'être uni à l'univers, les liens sociaux sont indubitablement prépondérants. La dimension sociale de la personne apparaît de manière spéciale dans la maladie. Le malade, qui est pourtant le point de mire de la sollicitude des siens, va jusqu'à s'oublier et à ne songer qu'à ceux qui restent. C'est ce que dévoile, entre autres, le testament: S'il a vécu, c'était pour les siens, le clan: s'il s'en va, le bonheur doit continuer.
L'exemple du meurtre du vieux "Maître de la lance" chez les Dinka (Soudan) est typique de la place privilégiée de la communauté (68).
Bien sûr, le clan n'est pas en reste et sa mobilisation est un signe de grande solidarité.
Il y a donc là emprise indubitable du social sur l'individuel, et la personne peut être considérée comme étant le lieu où se manifeste ce commerce permanent.

2.1.3. Nyoy (la mort)

> "Percer les secrets de la mort, c'est partiellement appréhender le mystère de la vie et singulièrement celui de la personne" (69).

Les Tetela ont bien senti le problème posé par la réalité de la "mort": "Onya

wa nyoy taweve okanga", dit un proverbe; pour dire: quand arrive la mort, on ne sait plus quel médicament employer, il n'y a plus de médicament qui soit efficace; ou encore: "Onkonyi mvo ko vasho wa wetshi" (le patient est mort au vu du guérisseur - impuissant).
Ainsi, malgré tous les soins, la mort frappe inexorablement l'être aimé.

a) Toilette et exposition du cadavre

Lorsque le malade expire (nkitshiya, nsuma lumu: déposer le souffle, perdre la respiration), la femme qui lui soutient la tête pousse à plusieurs reprises un cri perçant: "Oua, oua, oua...".
C'est le signal conventionnel pour annoncer l'instant fatal de l'expiration. Ce cri est directement suivi des pleurs de toute l'assistance. On pleure en criant très fort sur une mélodie assez élevée, chacun lançant ses appels à son gré. On appelle le défunt par son nom, et tous les morts de la cour un à un: "Viens, secours-moi! Je suis perdu, tu m'as laissé seul. Je suis devenu orphelin. J'ai froid. J'ai soif; va me puiser de l'eau..."
Les femmes improvisent de très belles complaintes pour faire les louanges du mort et exprimer leur douleur. Les hommes se sont assis à même le sol, les sièges étant réservés aux visiteurs étrangers.
Les femmes s'assoient, ou même s'étendent autour du corps pour le protéger.

Les membres de famille se dépouillent des vêtements qui couvrent le buste, surtout les femmes; ceci en signe de deuil et de consentement à la souffrance.

En même temps qu'éclatent les premiers cris, "aussitôt le tambour retentit, et tous abandonnent le travail des champs pour venir entourer le mort et sa famille" (70).

Quelques heures après le décès, à moins que celui-ci n'ait eu lieu la nuit - car alors on attend le jour - on procède à la toilette du cadavre avec de l'eau tiède (71). Celle-ci se fait derrière la maison sur une natte ou des feuilles de bananier. Selon la coutume, l'eau est cherchée par des femmes du clan du partenaire resté en vie.

La toilette du cadavre est pour les Tetela le moyen de restituer tout le respect et la splendeur voulus au mort. Et il lui faut ce respect, cette splendeur, car

le mort est en route vers le village des ancêtres; il faut donc l'y apprêter. Aussi le mort est-il vêtu de son plus beau costume, de préférence celui indiquant son rang social le plus élevé qu'il ait atteint durant sa vie (72).

La toilette terminée, on vient exposer le mort sur une chaise longue (nkosa ka diba) ou sur un lit. Cette exposition dure de deux à trois jours (et plus pour l'homme soupçonné de sorcellerie).
C'est le moment d'un véritable adieu. Tous les membres du clan (en dehors de ceux de la famille éprouvée) viennent couvrir le défunt de présents: pièces d'étoffe, argent, etc. Ces présents serviront à couvrir une partie des dépenses occasionnées par le deuil.
Durant toute l'exposition et jusqu'au moment où les gens vont se disperser du deuil, le batteur de tam-tam (odimba), le "grillo" (wembi) avec son gong (elondja) et l'"oyaka" (joueur de crécelles) seront présents pour distraire les gens, animer le deuil et célébrer les louanges du défunt. Leur présence au deuil est très importante, surtout les premiers jours où on passe la nuit au dehors à veiller.

b) <u>L'enterrement</u>

Chez les Tetela, la coutume veut qu'on enterre les morts.
La tombe n'est creusée que le jour même où l'enterrement doit avoir lieu, par peur que les sorciers ne viennent y jeter des fétiches maléfiques. Elle est orientée du levant au couchant.
La tombe traditionnelle devait arriver à la terre jaune, signe de profondeur suffisante (1,50 m à peu près). Actuellement avec l'usage de la bêche, on atteint facilement les 2 m.

Une fois le moment venu de se rendre au cimetière, on procède à la mise en bière du cadavre.
Autrefois, les morts étaient enroulés dans une natte; aujourd'hui, l'usage du cercueil en bois s'est généralisé.

A l'origine, les cimetières communautaires n'existaient pas. Normalement le mort était enterré dans la cour ou derrière la maison. Dans le cas où le mort était enterré hors du village, ce lieu devenait propriété privée de la famille. Actuellement, cet usage est encore observé dans les milieux traditionnels pour

le chef et le bébé. On les enterre à domicile, le bébé sous le lit conjugal, le chef dans sa maison ou sur la cour.

Quand approche le moment de l'enterrement, le corps exposé est retiré de la chaison longue, entouré d'étoffe blanche et mis dans le cercueil. On y met également soit de l'argent, une pipe, un gobelet ou quelque autre objet que chérissait le défunt (73).

Pendant ce temps, le batteur de tam-tam (odimba) est là qui bat le tambour, annonçant l'événement et pleurant son maître. Il accompagnera le cortège funèbre jusqu'à la tombe.

Chez les Baoulé, ainsi que le constate V. Guerry,

> "L'organisation des funérailles est décidée par tout le village, et le permis d'inhumer n'est accordé que si tous sont d'accord. Pour cela, un membre de la famille va de demeure en demeure pour présenter des excuses à chacun.
> En effet, l'homme qui vient de mourir appartenait à tout le village, mais il était entre les mais d'une famille, et l'expression employée pour désigner le défunt, 'il est brisé' (o asaki), fait penser à un objet qu'on aurait laissé tomber par mégarde. 'Excuse-nous de n'avoir pas assez veillé sur lui, et de l'avoir laissé mourir'; l'autre répond: 'Je t'accorde mon pardon'. Mais il arrive parfois que les villageois n'acceptent pas des excuses, parce qu'ils jugent que la famille a manqué gravement à ses devoirs. Il faut alors multiplier les supplications pour qu'enfin le pardon soit accordé, et c'est parfois tard dans la nuit qu'on pourra enterrer le cadavre" (74).

Avant la mise au tombeau, la veuve ou le veuf est invité à faire publiquement ses adieux au disparu (75). Ce sera la réponse aux dernières paroles prononcées par le défunt pendant son agonie.

La structure est d'ailleurs la même:

> "Onemi (wadiemi)": Mon mari (ma femme)
>
> "Kotshike dimi l'anaye la wolo": Tu nous laisseras forts(bien portants, moi et tes enfants
>
> "Nyoy ekakitola, mbambondotokakitola": La mort est justement la séparatrice, qu'elle a réussi à nous séparer
>
> "Dimi kondjala lawe la dikambo": Je n'ai eu aucune palabre avec toi.
>
> "Kototshike dimi l'ana kii": Laisse-moi et les enfants en paix.

Une fois le cercueil introduit dans la tombe, la tête vers le levant et les pieds vers le couchant du soleil, le conjoint resté en vie jette le premier une motte de terre sur le cercueil en disant:

"Dime kema lawe la dikambo": Je n'ai point de palabre avec toi
"Totshikake one lokoyaki": Ne laisse pas ton meurtrier vivre impunément
"Ne kolemane lande": Il faut le poursuivre
"Kotshu la wolo": Va avec force (76).

Sur la tombe seront déposés plusieurs objets, dont un régime de noix de palme non mûres; ceci pour que, quand commenceront à se détacher les noix, ce soit effectivement la mort de celui ou de tous ceux qui ont tué le disparu. Les gens ne toucheront pas à ces objets, même dans l'extrême nécessité, car le propriétaire est agissant et puissant à punir celui qui déplacerait ces objets (77).

c) Les causes de la mort

A côté des explications mythologiques (78), les Tetela considèrent la mort comme étant l'effet naturel du fait que l'homme est essentiellement un être composé en partie d'éléments matériels périssables, notamment: demba (le corps), lomu (le souffle) et dedi (l'ombre). Il suffit pour frapper mortellement un homme, disent-ils, de détruire soit son corps, soit l'un des principes vitaux. Car "chacune des instances de la personnalité est toute la personne considérée sous un angle particulier" (79).
Les Tetela distinguent deux sortes de causes: les causes naturelles et les causes humaines.

1° Les causes naturelles

Alors que la sorcellerie sous ses multiples formes, est la seule cause sensée être à même d'occasionner la mort directement par destruction des principes vitaux (80), les causes de la mort par la seule destruction totale ou partielle du corps sont innombrables: maladie, accident, intoxication du corps, vieillissement, etc.; en un mot, tout affaiblissement extrême qui aboutit à l'arrêt définitif du fonctionnement normal des organes principaux du corps.
La mort ne survient cependant, estiment les Tetela, que si cet affaiblissment

atteint les "toombo ta loseno" (les centres vitaux) de l'homme.
Sont dits "toombo ta loseno" (les enveloppes de la vie, les centres vitaux), tous les organes ou les parties du corps qui passent pour être des "noeuds vitaux", ou comme les appelle Daka Akwa: "des centres vitaux" (81).

Tout en affirmant que la force vitale d'un être vivant, homme ou animal, est diffuse dans le corps et dans chacune de ses parties, les Tetela croient que cette force vitale peut se concentrer, se nouer, se condenser et se matérialiser en quelque sorte dans un organe ou dans une partie quelconque du corps.

> "Une bête sera percée de dix flèches sans succomber, tandis qu'une autre est abattue au premier trait. C'est parce que ce trait a touché le centre vital ou l'un de ses centres vitaux" (82).

Tout noeud vital est donc le point névralgique le plus vulnérable du vivant. Le principe spirituel de l'homme (edimu) n'attend pas, pour se désincarner, la destruction totale du corps, mais se désincarne dès que s'immobilise l'un des centres vitaux de l'homme, car toute destruction d'un centre vital détruit également le "souffle vital" (lomu), disent les Tetela, même si les autres centres vitaux ne sont pas touchés. Ces centres vitaux sont généralement: le coeur, le cerveau, la nuque, le foie, les organes génitaux, etc.

2° <u>Les causes humaines</u>.

La destruction du corps, du souffle vital ou de l'ombre n'est jamais attribuée uniquement à une cause naturelle: "Odyo havu kema weko" (il n'y a pas de mort sans cause "humaine"), dit un proverbe tetela; ce qui signifie: il n'y a pas de mort sans assassin.
Même les cas de décès occasionnés par la vieillesse - considérée comme étant l'épuisement graduel de tout l'organisme aboutissant à l'extinction simultanée de toutes ses fonctions - la mort n'est jamais naturelle. L'homme ne meurt pas sans qu'un autre l'ait tué (83).
Toute mort est ordinairement attribuée à l'action d'un être intelligent, un "homme" ou un "esprit". Même les cas des maladies ou de simples accidents sont considérés comme étant l'effet de l'action d'un "être-force" supérieur qui exploite les forces aveugles de la nature ou influence le cours des événements au détriment de la vie de l'homme.

Cette croyance est si profondément enracinée dans la mentalité tetela que, si quelqu'un tombe malade, les membres de sa famille s'empressent de consulter le "wetshi" (féticheur), non seulement pour diagnostiquer la maladie et déterminer ses causes, mais aussi pour découvrir l'être intelligent qui aura attenté à la vie.
En cas de décès, le "féticheur" s'ingénie à trouver le meurtrier. En général, il le trouve parmi les ennemis de la famille éprouvée, dans la famille même, et de préférence parmi les défunts. Ce qui entraîne des inimitiés et même des dissensions graves au sein de la famille, du clan ou du village.

d) Sens et signification de la mort

Chez les Tetela, comme partout dans le monde bantu, la mort se présente comme un fait inéluctable. Elle mange le petit, emporte l'adulte, détruit le fort et n'épargne personne, dit la sagesse ancestrale: "Nyoy kotole" (c'est la mort qui est au-dessus de nous tous).

Qu'est-ce donc que cette réalité à laquelle personne ne peut échapper, pas même le sorcier ou le féticheur - comme en témoignent ces deux proverbes:

"Ndo laka wetshi kele loka" (même chez le féticheur, il y a des pleurs)

"Ndoko olohi kavo" (même le sorcier meurt aussi).

Cette question, les Bantu, comme les autres peuples, se la sont posés. Témoin, ce conte sur Mutumba (lapin), rapporté par F.M. Lufuluabo.

"Un jour, l'enfant de Mutumba tomba malade et mourut; c'était son enfant unique. Mutumba fit claquer sa langue, il était fort triste; il ordonna aux membres de sa famille: 'Enterrez l'enfant'; ce qu'ils firent. La nuit étant tombée, ils allèrent se coucher. Mais quand le ciel allait s'ouvrir de nouveau, Mutumba prit son tambour, le plaça sur ses genoux et se mit à jouer en l'honneur de l'enfant. Il joua longtemps de cet instrument, longtemps, longtemps.
Ensuite il frappa le tambour en l'honneur de tous les animaux, puis en l'honneur du genre humain, après, en l'honneur des rivières et des collines, prenant toute la création à témoin de sa plainte auprès de Dieu. Car bientôt il regarda en haut vers Dieu, et se mit à tambouriner en s'adressant à lui:
'Dieu d'en-haut, Seigneur, Etre Suprême, Créateur qui avez tout créé, vous avez créé la brebis et créé le bélier, mais un coin de votre oeuvre est resté inachevé'.
Ayant dit cela à Dieu, il mit le tambour de côté et se tut".

"Dieu, dans sa demeure, entendit ce langage tambouriné et s'écria, étonné: 'Quoi donc, Moi, Dieu, avec toute ma bonté, tout mon savoir, toute ma puissance, Moi qui ai créé toute

chose et qui ai donné à toute chose sa propre place, ce coin que je n'ai pas achevé, comme le prétend le tambour, quel est-il?"

"Alors de bon matin, Dieu envoya un ordre: toutes les créatures doivent venir se réunir ici. Les créatures affluèrent chez Dieu. Il les interrogea: Qui a battu le tambour aujourd'hui, à la pointe du jour, m'envoyant ce message: 'Vous avez créé la brebis et le bélier, mais un coin de votre oeuvre est resté inachevé?' Les créatures s'interrogèrent les unes les autres, mais personne n'avouait. Elles examinèrent pour voir si tout le monde était-là, et s'aperçurent ainsi, que Mutumba manquait. On envoya des hommes avec cet ordre: 'Allez et revenez avec Mutumba...' Ils se mirent en route, et quand ils arrivèrent, Dieu demanda au rat Mutumba: 'Pourquoi m'envoies-tu ce message: Un coin de votre oeuvre est resté inachevé?' Et tous les animaux dirent ensemble: 'Dis donc, toi, Mutumba, comment oses-tu dire à Dieu qu'il n'a pas achevé son oeuvre'?

Mutumba répliqua: 'Vous autres, qui faites tant de bruit, quand vos enfants meurent, ne vous mettez-vous pas à pleurer?' Ils répondirent: 'Nous pleurons'. Mutumba répondit ensuite à Dieu en ces termes: 'Seigneur Dieu, Vous avez en effet créé tous les choses et vous l'avez fort bien fait, et donné à chaque chose sa place propre. Mais la mort, pourquoi la laissez-vous mettre fin à notre vie? Voilà l'affaire qu'il vous reste encore à régler'. Et tous les animaux de ponctuer: 'Oui, c'est ainsi, c'est ainsi'.

Dieu leur dit: 'C'est vous-mêmes qui avez apporté la mort parmi vous'.
Mutumba répondit: 'Vous, Seigneur, Dieu, vous avez toute sagesse, vous auriez donc pu arranger aussi cette affaire en notre faveur, vivre sans mourir'!" (84).

1° <u>Un malheur</u>

A la lecture de ce conte, la mort apparaît aux yeux des Tetela et des Africains comme un "malheur", un événement qui désavantage les survivants et les défunts.

Pour ceux qui appartiennent à la famille ou au clan du défunt, la mort est un événement qui crée un vide dans les rangs de la famille et du clan. Elle prive réellement ceux qui étaient étroitement unis au défunt d'un membre sur lequel ils pouvaient compter dans diverses circonstances. Cette frustration est cruellement ressentie par tous les proches qui entrent, dès la constation du décès, dans une période de deuil, laquelle peut durer des jours, des mois ou des années entières - suivant le degré d'affection et la position du défunt dans la société.

Toute mort d'un homme est donc considérée comme une diminution du potentiel vital du clan et de la tribu.

Pour le défunt lui-même, la mort est une diminution. Elle consiste, dans la destruction qui entraîne la suppression de la vie et celui qu'elle frappe, cesse d'être un "edimu" (esprit) pour devenir un "okishi" (spectre).
Le corps détruit, l'ombre et le souffle anéantis - ce qui a pour effet la suppression des activités auxquelles ces principes vitaux présidaient dans l'homme, à savoir: la nutrition, l'assimilation, la reproduction et la vie psychique sensible - il ne reste pratiquement de l'homme, après la mort, que l'"edimu" (esprit) désincarné que les Tetela désignent généralement sous le nom d'"Okishi" (spectre).
Cette diminution ne consiste pas seulement dans la privation du corps, du souffle-vie et de l'ombre, mais également dans le fait que le mort se trouve dans l'impossibilité de jouir directement, de par lui-même, des avantages matériels auxquels il avait accès à ce monde:

> "Vivre intensément la vie de ce monde, sans jamais mourir, sans solution de continuité, tel est, d'après la conception bantoue... l'idéal fondamental de l'homme: sa destinée. Voilà ce vers quoi l'homme tend de tout son être et par le poids même de sa nature humaine. La mort qui vient empêcher la réalisation de cet idéal constitue donc un non-sens... Sans doute, l'existence se poursuit outre-tombe, ce qui fait de la mort, non pas un non-sens absolu, mais relatif. Non-sens quand même, car l'existence outre-tombe n'est pas l'état idéal auquel les Bantous aspirent. Toutes leurs aspirations se portent vers la vie terrestre, intégralement et intensément vécue, sans solution de continuité" (85).

La mort n'est donc jamais considérée comme une délivrance ou une nouvelle naissance à la vie glorieuse. D'autant qu'elle constitue pour le défunt un "départ" pour l'inconnu: Que devient en effet l'homme désincarné une fois arrivé à l'"odimu" (séjour des morts), cet "inconnu" d'où personne n'est jamais revenu?
On comprendra alors pourquoi ce départ pour l'au-delà n'est pas accueilli avec empressement chez les Tetela. Car, "quelle que soit l'explication qu'on en donne, la mort restera toujours rupture d'un certain mode d'union de l'homme avec le monde, avec les personnes aînées, avec son propre corps. Elle sera de ce fait douloureuse" (86).

2° <u>Un départ</u>

"Sho anto, nkoko y'odimu mbakaye nsengelo, anto w'odimu mbeso": Nous les hommes, nous sommes les poules du séjour des morts venues gratter sur la terre, nous sommes les gens du séjour des morts, dit un proverbe tetela.

Ce proverbe résume assez bien la conception que les Tetela se font généralement de la mort. Mourir,, c'est avant tout partir, c'est quitter ce monde pour un autre.
Tel est le sentiment éprouvé aussi bien par le mourant, qui déclare dans son testament: "Dimi one otatshu otsha l'odimu" (me voici en route vers le séjour des morts)", que par ceux qui restent en vie, ainsi que le déclare le conjoint resté en vie au cimetière: "Kotshu la wolo" (parts avec force).
Telle est l'idée dominante qu'on trouve à maintes reprises aussi bien dans les chants funèbres que dans les proverbes concernant la mort.

Les Tetela disent: "Nde ambototshika, ambotsho ntondo le anceso, amboteete ntondo, ambotshika andja" (il nous a quittés, il nous a précédés chez les ancêtres, il a quitté ce monde), lorsque le malade expire.
Personne n'en doute, le "départ" dont il est question dans ce contexte n'est qu'une forme imagée pour dire qu'il continue à vivre dans l'au-delà.

3° Une séparation-destruction

Dans les philosophies où l'homme apparaît comme un tout composé d'un "corps" et d'"une "âme" spirituelle, la mort consiste essentiellement dans la "séparation" de l'âme et du corps (87).
Pour ceux qui attribuent à l'homme plusieurs principes vitaux - et c'est le cas chez les Tetela (88) - la mort consiste à la fois dans la "destruction" du corps dans celle des principes vitaux, en l'occurrence le "lamu" (souffle) et le "dedi" (ombre, double); ce qui a pour effet, dans les deux cas, de libérer le principe vital "edimu" (esprit), qui se sépare définitivement du corps.
Cette séparation d'"edimu" avec le corps est une conséquence de la destruction de l'un ou l'autre de tous les éléments matériels, qui, avec l'esprit (edimu), constituent, pour ainsi dire, l'homme vivant.

La vie humaine est censée naître de l'union du corps et des principes vitaux. Elle s'évanouit par contre, dès que l'un de ces éléments composants est détruit (89).
"Edimu" étant dans l'homme l'élément spirituel indestructible, cela signifie que la mort peut résulter soit de la destruction du corps, soit de celle de l'ombre ou enfin du souffle vital.
Cette explication met un peut en lumière la conception selon laquelle l'"edimu" est une réalité personnifiée et autonome qui "habite" le corps humain (90).

Ce principe vital spirituel ne quitte définitivement le corps, pense-t-on chez les Tetela, que lorsque le corps n'est plus en mesure de constituer pour lui un support convenable: dès qu'il n'est plus vivant. Or, aux yeux des Tetela, le corps ne cesse de vivre que s'il est détruit totalement ou partiellement dans ces centres vitaux dits "tombo ta loseno" (enveloppes de la vie), ou si l'ombre (dedi) s'évanouit, ce qui entraîne fatalement la destruction du souffle (lomu).
Dans ce sens, la mort implique toujours division, séparation, vérifiant ainsi la complexité de la personne. Elle se ramène alors à l'arrêt définitif ou la cessation de l'action vivifiante des principes vitaux sur le corps.

Pour les Zarma du Niger, "la mort consiste dans la décompositon des éléments constitutifs de la personne. Non seulement la force vitale se retire du mourant, mais encore, une fois l'agonie achevée, le double cesse d'exister et le corps entre en décomposition" (91).

4° Un passage

Tout en considérant la mort comme une "séparation-destruction", les Tetela définissent symboliquement la mort comme un "passage" ou une "transformation": "Le mort est en voyage vers le village des ancêtres" (92).

La mort en tant qu'"état", n'est pas la négation de la vie, mais plutôt une médiation et un changement d'état pouvant comporter une destruction relative qui porterait plus spécialement sur l'aspect matériel (corps, ombre, souffle) de la peronne: destruction du tout, mais pas destruction de tout.

On ne peut manquer de remarquer ici la situation passive de la corporéité dans l'eschatologie négro-africaine en général, et tetela en particulier. Le corps apparaît comme le "laissé-pour-compte": il subit la mort, puisque celle-ci résulte de la disparition des principes vitaux qui l'animent.
Sans doute, les Tetela ne disent pas que le "dedi" (ombre), le "lomu" (souffle) ou l'"edimu" (esprit), qui sont avant tout des principes responsables de la vie psychique, animent ou vivifient le corps; car l'homme vivant, l'"Onto" comme ils l'appellent, est, à leurs yeux, un tout composé. Cependant l'absence de l'un des principes vitaux entraîne, selon le cas, la paralysie ou la destruction de la vie elle-même. Aussi, la modification afférente au décès

est-elle tout d'abord perçue comme un passage du corps chaud, souple et en mouvement au cadavre froid, rigide, inerte; ou comme passage de la "présence" à l'"absence".

Toutefois, la mutation est aussi "conçue", perçue par le consensus social, ainsi que le prouvent les nombreuses croyances en la pérégrination de l'âme, en la transfiguration du défunt par sublimation - sublimation qui transforme le mort en "existant", qui, s'il échappe à la mort eschatologique, suirvivra éternellement dans la mémoire des hommes: ancêtre nommé ou ancêtre anonyme - en la métamorphose du numineux impur en sacré purifié et purifiant, en la réincarnation ontologique ou symbolique.

5° Une continuité

Ce changement (destruction, séparation, absence) suppose la continuité temporelle d'ordre ontologique ou la ressemblance qui en est l'aspect symbolique. On sait en effet, que le corps, selon la tradition tetela, est de sable ou d'argile. Dans quelle mesure parlera-t-on à son sujet de destruction lors de la mort?

> "D'une maison qui s'écroule, il demeure les matériaux qui sont entrés en organisation pour en donner la combinaison structurelle globale," fait remarquer la sagesse ancestrale bantu.

Les matériaux de cette maison, ou plus essentiellement la "matière" de cette maison, c'est la terre dont elle a été pétrie. Or, ce n'est pas la terre qui se détruirait dans cet écroulement; elle demeure comme une substance impérissable. Il en est de même de la substance de la matérialité corporelle. Tout ce qui est matériel, semble-t-il, s'origine et s'achève dans la terre; ce qui reviendrait à dire que la matière se "survit" dans son retour à la substance-terre.

Dans la putréfaction du corps, se réalise la "substantialisation" du matériel, condition nécessaire pour le rétablissement imaginaire de l'équilibre post-mortem. Car, comment pourrait-on expliquer qu'un corps absolument anéanti puisse appartenir encore à un individu seulement transformé dans l'autre vie?

Nous pensons, que, pour répondre aux nouvelles exigences d'un état spirituel ou numineux, correspondrait ainsi dans l'implicite de l'imagination tetela, une substantialisation de la matière corporelle, ce à quoi sert sa déliquescence réelle. Cette substantialisation du corps confère à la déliquescence réelle

une signification positive, ainsi que le souligne P. Tempels:

> "Ce qui subsiste après la mort n'est pas désigné chez les Bantu par un terme indiquant une fraction de l'homme. J'ai entendu les anciens le nommer 'l'homme-même', âye mwiné" (93).

C'est là la base du grand respect témoigné par les Tetela à l'égard du défunt: toilette du cadavre, exposition, habillement d'apparat. Car le changement subi par le mort signifie tout autant la permanence de la vie: "La mort, c'est l'extase de l'accomplissement" (94). Le mort est en route vers le séjour (village) des ancêtres: "Kotshu la wolo" (va avec force, vigueur).

Ce nouvel état est souvent considéré comme la répétition symbolique de l'ancien; la vie dans l'au-delà reste identique à la vie d'ici-bas: les morts mangent, boivent, cultivent leurs champs, et même dans certaines circonstances, se reproduisent - le nouveau-né rappelle les traits de l'ancêtre qu'il réincarne (on'osango) (95) - l'âme purifiée et le corps sublimé ressemblent à l'âme et au corps du vivant.

> "Les défunts", écrit Van Wing, "ont leur village à l'instar des vivants... Dans leur village, les ancêtres ont leurs maisons et leurs champs... Les ancêtres sont maîtres et propriétaires de la terre et de l'eau, des forêts et de la brousse, avec tous les animaux qui y vivent et les palmiers à vin qui y croissent" (96).

En un sens, le glissement ver l'imaginaire collectif et fortement opératoire (monde du rite et du symbole) compense la dureté de l'évidence (pourriture, absence).

> "Ceux qui sont morts ne sont jamais partis... Les morts ne sont pas sous la terre... les morts ne sont pas morts", chante le poète (97).
>
> Ou encore, comme l'écrit Van Leeuw:
>
> "Il en est à peu près du mort comme du vivant; il n'a perdu ni la donnée, ni la possibilité. Sa survivance va de soi, précisément parce que les rites la garantissent... L'enterrement marque ainsi le commencement de la vie nouvelle... La mort n'est pas un fait, mais un état, différent de celui de la vie... La différence entre l'état antérieur à la mort et la survivance n'a rien de plus surprenant que celle qui distingue de l'âme adulte l'existence précédant l'initiation à la puberté... Mais essentiellement la mort n'est qu'un passage comme un autre et le défunt n'est pas un individu rayé des rôles... Il est tout au plus quelqu'un qui revient et en règle générale, quelqu'un qui est présent" (98).

Nous sommes ici loin de l'affirmation d'un Jankélevitch, selon laquelle:

> "Mourir n'est pas devenir autre, mais devenir rien du tout; entre ne pas devenir (c'est-à-dire)rester le même) et devenir autre, il y a place pour l'acte mortel de devenir rien ou, ce qui revient au même, de devenir absolument autre, car si le relativement autre est encore une manière d'être, l'absolument autre qui est le contradictoire du même, se comporte à son égard comme le non être par rapport à l'être" (99).

Justement, pour L.-V. Thomas et R. Luneau, "l'idée d'une totale et définitive annihilation répugne à l'Africain" (100).

Ainsi, selon la conception traditionnelle tetela et négro-africaine, la mort se définit essentiellement comme le passage de ce monde à celui de l'"odimu" (au-delà). La vie ne s'interrompt ni ne se détruit pas, mais se continue dans l'au-delà.

De toute cette analyse sur la conception tetela de la mort, une constation s'impose: le Tetela, dont on sait de quelle façon riche et originale et avec quelle ferveur il exalte la vie, minimise en réalité la porté de la mort en en faisant un imaginaire qui interrompt provisoirement l'existence de l'être singulier; il la transforme en "accident" qui ne porte que sur l'apparence individuelle, donc épargne en fait l'espèce sociale (croyance en l'omniprésence des ancêtres, maintien du phylum clanique grâce à la réincarnation...); ce qui lui permet, non seulement de l'accepter, de l'assumer, de l'ordonner en l'intégrant dans son système culturel (concepts, valeurs, rites et croyances), mais encore de la singer rituellement dans l'initiation et de la transcender grâce à un jeu pertinent et complexe de symboles. Bref, le Tetela n'ignore pas la mort, tout comme la plupart des Bantu d'ailleurs; bien au contraire, il l'affirme. Chez lui et pour lui, "la mort est la vie, perdante, mal jouée. La vie est la mort domptée,,non point d'abord au niveau biologique, mais social" (101).

De fait, si on se penche sur la plupart des mythes des Bantu, les croyances, les fantasmes et leur activité créatrice, on s'aperçoit du rôle privilégié qui revient à la mort, accusant ainsi la positivité de celle qui passe pour être l'éternelle et impitoyable destructrice.
Un auteur n'a-t-il pas décrit le divertissement, le crépusculaire, le funèbre, le lugubre, l'insolite comme les catégories esthétiques de la mort par excellence, tandis que le fantastique, le merveilleux, le démoniaque, l'infernal, l'

apocalyptique, le macabre, le diabolique seraient les catégories de l'au-delà (102).

Antithèse de la vie, la mort en est le complément nécessaire. A la limite, la mort devient le médiateur par lequel la vie manifeste son inépuisable pouvoir de renouvellement et d'origination. La mort, en effet, n'est qu'un passage et non une abolition de forces. Elle apparaît comme un principe général de renouvellement au coeur de la pyramide des êtres.
Vie et mort sont donc différentes, mais pourtant indissolubles.
Le Tetela sait que l'enfant qui naît porte en lui une promesse de mort, il est déjà "un-mort-en-puissance"; mais le vieillard qui décède continue de survivre dans sa progéniture.

2.2. Les composantes de l'être humain (103)

La conception occidentale définit l'individu à la fois par son "unité" intrinsèque: il est "indivisum in se"; et par son autonomie: il se pose en s'opposant, il est "ab alio distinctum".
Ces deux caractères manquent à la personne telle que la conçoivent les Africains, comme nous allons le voir chez les Tetela.

Pour les Africains, la personne est divible et n'est pas distincte. Peu importe que, suivant les tehnies, la personne ait un corps et plusieurs âmes, voire même plusieurs principes de vie corporelle: trois, quatre, cinq ou sept (comme chez les Fan du Gabon, les Dogon du Mali, les Kikuyu du Kenya, etc.), ou même plus; peu importe que l'idée du jumeau de la brousse n'existe pas partout, qu'il soit ici lié au placenta et autre part no, que la carte d'Afrique ait ses zones de réincarnation, celles du totémisme, et d'autres zones sans réincarnation et sans totémisme.
Ce qui importe, c'est l'existence dans toutes les sociétés traditionnelles, de ce qu'on peut appeler les deux "anti-principes" d'individuation: la pluralité des éléments constitutifs de la personnalité et la fusion de l'individu dans son environnement, dans son altérité.

> "L'homme (africain) est dans le monde et ne fait qu'un avec lui", écrit L.-V. Thomas. Et de poursuivre: "De fait, la relation de l'homme avec le contexte géographique et biologique n'est pas de nature oppositionnelle: loin de se séparer de l'environnement, l'homme coïncide avec lui" (104).

Et pourtant, il est évident que les Africains, plus que d'autres peuples, reconnaissent les individus en tant qu'individus.

Depuis Lévy-Brühl, et à partir de la linguistique, on l'a souvent bien souligné. Leur connaissance du monde est une connaissance plus concrète qu'abstraite, plus d'images que de concepts. Ainsi peut le constater X. Seumois:

> "Le noir", écrit-il, "est engagé vitalement dans un monde qui est source en lui d'expériences intérieures nécessairement concrètes. Cette vie intérieure, les concepts et les formules abstraites sont incapables de l'exprimer. Il faut l'évoquer. D'où une dialectique évocatrice.
> L'Occident lui, crée mentalement le monde extérieur plutôt qu'il ne l'enregistre expérimentalement, il abstrait l'universel, conçoit la vérité et par la parole, exprime les idées le plus adéquatement possible.
> D'un côté domine le vital, de l'autre le rationnel pur. La dialectique africaine renonce à démontrer, du moins dans le domaine de la pensée abstraite: elle s'applique à transmettre. Il ne s'agit pas pour elle de forcer l'adhésion de l'esprit mais de transmettre la vibration du réel et de la vie. Aussi, l'invention du syllogisme (ligne de faîte de la dialectique expressive) n'était d'aucune utilité pour elle. Elle renonce à traduire en concepts ses expériences intérieures, elle cherche à les communiquer. Le jeu des signes et des symboles doit évoquer chez l'auditeur la pensée concrète de l'orateur. Pour elle, abstraire, c'est sortir de cette zone du vital, c'est appauvrir et disséquer le réel" (105).

Ainsi, là où un autre voit un troupeau, le Muntu voit des vaches. Là où l'on voit la forêt, le Muntu voit des arbres. Est-ce à dire que l'unité de l'individu est celle d'un agrégat, d'un noeud de participations, ou d'une structure?

Il faut remarquer que les divers constituants de la personne n'apparaissent pas du premier coup, au moment de la naissance; ils se mettent le plus souvent en place les uns après les autres: identification du nouveau-né au lignage par le nom, l'ancêtre qu'il réincarne par la divination, à la source de vie totémique; incorporation de la forme du "personnage" dans les virtualités de la "personne" enfantine au moment de l'initiation; achèvement de l'âme féminine, incomplète chez les jeunes filles, par le mariage qui lui permet de s'accomplir par participation à l'âme masculine; achèvement de l'âme masculine par sa praxis au sein de la société.

Or cette idée de la personne comme création continue est en parfait accord avec les mythes de la création de l'univers, qui comportent toujours des périodes et se situent dans une perspective diachronique, la parole n'étant pas instanta-

néité, mais ne pouvant exister qu'en se déroulant dans un discours. De cette façon, que cette création progressive de la personne ne soit qu'analogique ou une répétition de la création du cosmos, un fait demeure: une certaine unité de la personne s'en dégage ou plus exactement, elle est postulée par le cycle de vie de l'individu.

Mais qu'est-ce qui constitue cette unité?

Différents traits caractérisent la dimension spécifique de la notion de personne chez les Tetela. La personne tetela, telle qu'elle se laisse saisir, comporte trois groupes de composantes: les composantes matérielles, les composantes immatérielles périssables et les composantes immatérielles impérissables.

2.2.1. Les composantes matérielles

Les composantes matérielles sont: "Demba" (corps), "Dedi" (âme-ombre ou double) et "Lumu" (souffle-vie).

a) Demba (le corps)

Partie intégrante du "moi", le corps est fait d'argile et devient poussière après la mort. Les Tetela disent que: lorsque l'homme meurt, son corps pourrit et se transforme en une "boule" de terre dite "tshembo" ou en une "termitière" que l'on trouve sous-sol quand on creuse un puits (106).

Le corps, c'est l'"homme que nous voyons avec nos yeux", disent-ils encore. C'est l'apparence de la personne en tant qu'elle se présente physiquement et biologiquement. C'est la manifestation visible de la personne, son insertion dans l'univers matériel.

Le corps est le lieu privilégié où l'homme éprouve et concentre, comme en un vivant foyer, l'univers immense de la matière et de la vie ("le demba kodjashi loseno": le corps est le siège de la vie).

Les règnes minéral, végétal, animal déployés à travers le cosmos se concentrent, se nouent, se hiérarchisent dans l'homme sous le principat de l'esprit et reçoivent de lui un nouveau sens.

> "Le corps est aussi le lieu où l'homme subit, éprouve, récapitule les influences multiples venues du monde extérieur: radiations cosmiques, forces magnétiques et électriques le traversent" (107).

Le rythme du jour et de la nuit, l'alternance des saisons, les vicissitudes

climatiques scandent sa vie; conditionnent sa santé, son tonus quotidien, son humeur même: tout l'univers soutient son existence.

> "Le lieu corporel est le foyer où l'univers se ramasse et se recueille, il est cet univers même à l'échelle réduite, un microcosme" (108).

Le corps exprime également la "relation" (co-présence, proximité, paroles, gestes); la réussite de vie relationnelle, son effet, vise la personne et c'est par le corps qu'elle devient effective (santé, équilibre, richesse, fécondité, reconnaissance par le groupe; autant de choses où la corporalité est engagée profondément); tout échec dans la vie relationnelle se traduit pratiquement par un malaise physique (maladie, stérilité, folie, mort).
La forme de pensée anthropocentrique "Je-Avec" exige que les personnes soient considérées concrètement, vivantes, dans le monde. Dès lors, s'impose cette évidence: les personnes en relation sont des personnes corporelles.

Alors que la philosophie occidentale, privilégiant les problèmes de la connaissance et de la conscience, néglige le corps ou le considère comme problématique (109), alors que les modernes parlent de la "réciprocité des consciences", pour décrire l'être-en-relation (110), la pensée tetela et négro-africaine, très proche de l'expérience immédiate de la vie, ne fait jamais abstraction du corps. Pour le Tetela, quand le corps n'est plus là, l'homme-personne n'est plus là; c'est un substitut.

L'importance donnée au corps dans la pensée tetela empêche de considérer la problématique de la corporalité sous l'angle de la philosophie occidentale (111). La pensée tetela et négro-africaine se déploie dans une forme toute différente. Ce qui la préoccupe, ce n'est pas le problème de la connaissance, mais la vie, la pratique de la vie sur la terre. En conséquence, la situation de la personne corporalisée ne peut absolument pas s'interpréter comme une chute, une nostalgie du spirituel. La vraie vie, la seule dont nous avons l'expérience, est celle d'ici-bas; et c'est celle qu'il faut réussir; réalisme et bonne santé.
C'est à cette vie que sont référées toutes les autres: celle des défunts et celle des esprits. L'enfant qui est conçu comme un "osango" venant de l'en-dehors de l'humain, s'humanise précisément dans et par son corps en menant une vie de relation dans une famille déterminée.

Une vie sans corps est éminemment suspecte, dangereuse, inhumaine parce qu'elle éveille le mystérieux, l'indéterminé, le néant. De plus, une vie où le corps est sain et fécond est une vie vraie, qui n'a pu s'obtenir que par une vie relationnelle normale.
La relation n'est donc pas simplement une vie vertueuse, se vivant au niveau de l'interrogation, au tréfonds de la conscience, dans l'intériorité. Elle s'épanouit dans le corps, et elle se prouve par le corps.
Nous nous trouvons là devant un postulat fondamental de la pensée africaine: la relation doit aboutir à la réussite vitale. C'est pourquoi on peut dire que le corps vivant et sain est la vérité de l'être-en-relation.

Le dualisme corps-esprit est inconnu dans la pensée tetela. Le corps est partie intégrante de la personne. C'est pour cela qu'il doit être soigné, même après la mort. Le corps est le lieu où la personne se manifeste comme individu, car l'existence du corps est considérée comme le principe de l'application à l'être de la réalité humaine des conditions générales de l'individuation spatio-temporelle. C'est parce que l'homme a un corps qu'il est considéré comme individu aux yeux des Tetela.

b) Dedi (l'ombre ou double)

> "Les Bantu", écrit A. Kagame, "ont affirmé l'existence en l'homme d'un principe vital d'animalité, celui qui conditionne le surgissement du vivant sensitif. Ce principe vital, commun à l'animal et à l'homme, est appelé 'ombre'." (112).

Il s'agit ici de l'ombre qui accompagne le corps et qui est censée être à la base des activités psychiques de l'homme. Sa manifestation, c'est l'ombre solaire attachée au corps et qui appelle un prolongement métaphysique.

L'ombre fournit immédiatement l'image fascinante du double; elle est la source inépuisable d'une rêverie philosophique universelle, car est est le lieu de la rencontre du visible et de l'invisible, du matériel et de l'immatériel dans l'homme; elle apparaît et disparaît, elle est comme l'image abstraite du corps, privé de ses couleurs et de sa troisième dimension. Elle est ouverture mobile sur l'univers des fantasmes. Aux yeux des Tetela, cette image évanescente du corps est susceptible d'accueillir temporairement les autres principes vitaux. Une opération magique permet à la personne tout entière de s'y réfugier, de

telle sorte que le corps désert devient quasiment insaisissable. On ne saurait plus clairement dire que la vie est une réalité spirituelle pour les Tetela.

Cette même ombre a un aspect beaucoup plus intériorisé à l'homme quand elle exprime son "paraître". C'est là en quelque sorte une "Idée" platonicienne, le modèle intérieur auquel se conforme l'être en devenir, lui donnant une apparence physique particulière, son individualité. Elle est étroitement associée à la forme du corps dans les phases successives de son développement jusqu'à la disparition complète à l'homme adulte.
Mais le corps peut ne pas réaliser le modèle auquel il est voué: d'un être jeune, mort prématurément, les Tetela disent qu'on lui a "coupé" l'ombre (wambowosa dedi). Il existe en effet, une certaine magie appelée "maserde" (113), qui consiste dans la manipulation des ombres des hommes. Un homme à qui on a "enlevé" l'ombre devient "entoonto" (homme hébété) et perd ses esprits, il est voué à la mort. Chetelain affirme à ce sujet que "l'ombre peut précéder, dans l'autre monde, l'homme qu'elle animait, celui-ci restant encore vivant" (114). Les Tetela disent: "Wambowahola dedi" (on lui a enlevé son ombre), pour dire que l'homme est condamné à une mort lente, mais sûre. Et c'est là l'oeuvre des sorciers et des gens de la magie "maserde".

L'ombre est, comme le corps, partie constituante de la personne et non une simple propriété de celle-ci; mais elle est périssable.

> "Dans les zones orientales de l'Afrique bantu, l'ombre s'évanouit à l'instant de la mort. L'animal pur, limité à ce principe vital, ne peut jouir de la 'sur-existence'. Dans ces mêmes zones, tout en reconnaissant dans l'homme le même principe vital, il est fermement affirmé qu'à l'instant de la mort, l'ombre s'évanouit également, tout comme chez l'animal pur.
> Par contre dans l'aire occidentale de l'Afrique bantu, l'ombre humaine jouit de certains privilèges: elle continuerait à exister même après l'instant où l'homme expire" (115).

Agir sur l'ombre, c'est viser la personne dans son intégralité.

c) <u>Lomu (le souffle)</u>

Le souffle est le principe vital responsable des activités physiologiques de l'homme et de leur développement.
Il faut ici voir l'intérieur du corps et non seulement les intestins. Car c'est

du "souffle" que dépendent non seulement les activités caractéristiques du vivant que constituent la nutrition, mais également la croissance et la reproduction.

> "Il est à noter", écrit G. Le Moal à ce sujet, "qu'en elle-même la notion de sabi (souffle) est complexe; en effet le lien existe entre le souffle et la salive ainsi que, d'une façon générale, entre le souffle et tout ce qui est acqueux (eau, sève, sang) considéré comme étant, à l'égal du souffle, un véhicule de vie" (116).

La vie humaine est l'union du corps avec le souffle vital dans l'homme. Dès que les deux sont unis, l'homme vit. Quand ils se séparent, c'est la mort. Les Tetela disent alors: "Nkitshiya lomu" (rendre le souffle).
La douleur physique ou morale se définit comme une perte du souffle: "nkoma lomu" (être à bout de souffle).
C'est le "lomu" (souffle) qui anime le corps; quand il s'évanouit, le corps cesse de vivre et toutes les fonctions organiques s'arrêtent. Le "lomu" est le moteur de la vie. Il est "indissolublement lié au principe vital indestructible" (117).

2.2.2. Les composantes immatérielles périssables

Ces composantes se réduisent à: Yimba (intelligence ou esprit) et Woolo (force, force vitale).

a) Yimba (intelligence ou esprit)

C'est la faculté de comprendre, de connaître, de donner une signification et un sens.
Les Tetela localisent le "yimba" dans la tête ou plus précisément au front. La tête représente l'étage supérieur de l'être. L'activité du yimba paraît être en liaison avec le cerveau et son fonctionnement. C'est le yimba qui est atteint en cas de déraison ou de folie. Quand un homme déraisonne ou devient fou, les Tetela disent: "amboshisha yimba" (il a perdu l'intelligence, la raison).

Les propriétés de l'intelligence se divisent en deux catégories:
La première catégorie, commune à l'homme et à l'animal consiste à: connaître et savoir, la mémoire (se rappeler), avoir la propension innée vers son bien (animal) ou la concupiscence (homme), préférer un bien à un autre (choisir), désirer un bien absent, vouloir (chercher) un bien, jouir d'un bien possédé (aimer)... (118).

Chez l'animal, bien sûr, ces activités de la faculté de la connaissance jouent sur le plan matériel et de l'instinct, tandis que l'homme les réalise au plan de l'intelligence réflexive.

La seconde catégorie, comprenant les propriétés inaccessibles à l'animal, se résume à: réfléchir, comparer les connaissances acquises antérieurement en vue d'en faire surgir d'autres et inventer (119).
On voit immédiatement que ces dernières propriétés sont intimement liées, car comparer renferme la réflexion et inventer résulte des deux autres.

A partir de ces activités de la faculté de connaissance, les Tetela font la distinction entre l'intelligence théorique (yimba) qui est la capacité de saisir et de comprendre le réel, et l'intelligence pratique (lomba: sagesse), qui consiste dans le bon usage: l'intelligence dans des situations concrètes, le comportement adéquat.
Les Tetela attachent beaucoup plus d'importance au "lomba", qui est un savoir-faire inné ou acquis, qu'au "yimba", que tout homme normal possède dès l'âge de raison bien qu'à des degrés très différents. Le "lomba" est une aptitude quasiment naturelle à savoir organiser ses activités d'homme avec expertise.
Et la valeur d'un homme chez les Tetela se mesur au degré de son "lomba" dans l'organisation de sa vie personnelle et dans ses relations à la société. Le yimba peut s'acquérir par apprentissage ou étude, le "lomba" se réveille à l'étude et contribue à assimiler les connaissances acquises. Il devient "sagesse" quand il atteint le degré de l'intelligence pratique habituelle.

b) Wolo (force, force vitale)

Le terme "wolo" signifie: emportement, violence, audace, ardeur, passion courage, force physique, animosité. Ce sens premier connaît également des extensions métaphoriques telles que: capiteux, difficile. Le "wolo" est en fait la "force de carburation" du vivant. C'est un principe vital qui détermine le dynamisme de l'être vivant et décide de son insertion dans la hiérarchie des vivants.
Ce terme traduit également la force physique et la bonne performance de la santé biologique du vivant autant que l'équilibre psychique et métaphysique de l'homme.

P. Tempels et la notion de force chez les Bantu

Parlant de la notion de "force vitale" dans son livre intitulé "Philosophie bantoue", P. Tempels écrit:

> "Il est, dans la bouche des noirs, des mots qui reviennent sans cesse. Ce sont ceux qui expriment les suprêmes valeurs. Ils sont comme des variations sur un leitmotiv qui se retrouve dans leur langage, leur pensée, et dans tous leurs faits et gestes. Cette valeur suprême, c'est la 'force', 'vivre fort' ou 'force vitale'. De tous les usages étrangers, dont nous ne saisissons ni rime ni raison, les bantous diront qu'ils servent à acquérir la 'vigueur' ou la 'force vitale', pour être fortement, pour 'renforcer la vie' ou assurer la pérennité dans la descendance. Dans le mode négatif, c'est la même idée qui s'exprime lorsque les bantous disent: nous agissons de telle façon pour être gardés du malheur ou d'une diminution de la vie ou de l'être ou encore pour nous protéger des influences qui nous annihilent ou qui nous diminuent. La 'force', la 'vie puissante', l'énergie vitale sont les causes des prières et de invocations à Dieu, aux Ancêtres ainsi que de tout ce qu'on est convenu d'appeler magie, sorcellerie et remèdes magiques" (120).

Il faut tout d'abord faire remarquer que les termes "bantous" et "noirs" désignent pour l'auteur les Baluba-Shaba (121).

L'ontologie bantu élaborée par P. Tempels, où prédomine la conception d'un univers peuplé d'êtres-forces rigoureusement hiérarchisés a suscité beaucoup de critiques.
D'après plusieurs auteurs (122) - et nous sommes d'accord avec eux - la conception de P. Tempels repose sur une interprétation erronnée des processus symboliques en oeuvre dans la magie bantu et sur un coup de force philosophique concernant le concept de "force vitale".

La démonstration de Tempels gravite autour des charmes magiques "manga", que les Baluba confectionnent à partir de fragments du monde animal, végétal et minéral. Or ces charmes se réduisent en fin de compte à des "objets-discours" auxquels un esprit est invité à prêter sa puissance transcendante. Les composantes matérielles du "bwanga" (pl.: manga) ne sont qu'une façon de parler, de parler avec véhémence en utilisant les signes de l'univers pour se donner l'illusion d'être fort. D'un charme magique sans esprit, les Luba eux-mêmes disent qu'il est "un grand charme d'huile", pour signifier son inefficacité (123).
Bref, les choses en tant que telles n'ont pas d'âme. Quand bien même les animaux posséderaient l'une ou l'autre composante immatérielle de l'homme (lomu: souffle), rien n'autorise à croire que les magiciens luba l'emprisonnent purement et

simplement dans le "bwanga", lorsqu'ils y incluent poils et becs.

Cette observation peut être étendue à d'autres sociétés bantu d'Afrique noire. Ainsi, décrivant les charmes magiques "nnyeeng", utilisés par les Kuba, J. Vansina consta que ceux-ci ne se sont jamais posés la question de savoir s'ils manipulent des forces aveugles ou des forces "appartenant à des êtres doués de libre volonté" (124). D'un examen attentif, il conclut que le choix des ingrédients obéit à des critères purement "symboliques", fondés sur le principe d'analogie.

Plus radicale encore est la position de Doutreloux, observateur attentif des Yombe:

> "Rien ne permet de penser que, de manière générale, les êtres animés ou inanimés de la nature, en dehors de l'homme, possèdent une sorte de principe spirituel" (125).

Les objets appelés "nkisi" sont pour les Yombe l'exact équivalent fonctionnel des charmes "manga" chez les Luba. Or, ce qui confère sa puissance magique au "nkisi", ce n'est pas l'ensemble des "forces vitales" de ses composantes, mais le sacrifice humain qui fixe dans l'objet l'une des âmes de la victime, le "nkinyumba", de manière à l'"armer" selon la formule utilisée par Doutreloux (126). Et celui-ci de conclure:

> "Sans doute le choix des ingrédients, longo, ou de la matière dont est fait le fétiche n'est-il pas absolument indifférent. Tel bois est préféré à d'autres, ou telle plante ou telle partie de l'animal, ou tel minéral. Rien pourtant n'indique qu'en choisissant ses matériaux, le féticheur capte un 'nkisi' (esprit) de l'animal, de la plante ou du minéral utilisé. C'est un langage symbolique soumis à des associations d'idées, ancien mais toujours capable d'invention, de modification, d'emprunts" (127).

Une réalité complexe

En utilisant une vague étiquette mécaniste, qui renvoie à une substance fictive (être-fort), Tempels simplifie de manière inacceptable une réalité spirituelle complexe.

Sans doute, les Baluba et les Bantu parlent de "renforcer la vie". Mais le fait d'avoir une inclination naturelle au "renforcement" de la vie n'est pas une particularité ni des seuls Bantu en général, ni des seuls Luba-Shaba en particulier. C'est la hantise du genre humain qui, connaissant la fragilité de la vie humaine prend toutes les précautions pour lui assurer la sécurité. C'est pour ne pas s'exposer au dépérissement par sous-alimentation et sous-équipement, pour rester vigoureux, bien portant, que chaque homme travaille d'arrache-pied.

On ne voit pas une culture dont les ressortissants n'aspirent pas au renforcement de leur vie physique, de leur situation économique et sociale.

> "Il faut reconnaître que le renfocement de la vie est une hantise pour les Bantu, mais aussi pour l'humanité entière", écrit à juste titre A. Kagame (128).

La lutte pour le développement, le mieux-être social, la longue lutte à laquelle l'homme est livré tout au long de sa vie et à n'importe quel point du globe où il se trouve, n'a pas d'autre objet que le renforcement de la vie et son maintien, son équilibre. Il n'est donc pas l'apanage des Bantu. Si ceux-ci y ont mis un accent particulier, c'est parce qu'ils y ont découvert le sens dernier et ultime de toute activité humaine: le "bien-être".

Loin de nous l'idée de nier que les Bantu accordent une grande importance à la force. Pour eux, la "force" est l'énergie dont est tissé l'existant vivant, en vertu de laquelle il émet des opérations manifestatives de son essence.

> "La sagesse même n'est rien d'autre que la force de l'esprit, qui pénètre la nature, l'essence interne des êtres. La force vitale humaine est l'élément d'ordre dans la multiplicité des êtres. L'ordre ontologique des êtres, l'ordre de la nature, émane de l'être personnel, le muntu" (129).

C'est la force qui explique l'action et l'efficacité des existants. L'intensité de leur existence se manifeste par l'efficience dont ils sont capables. Cette force n'est pas un principe, mais un résultat, une conséquence.
Les Bantu, dont les Tetela, s'éprouvent comme force; ils disent: "Dimi la wolo" (je me porte bien). Mais ils ne parlent jamais de "forces" nues, de forces en soi, séparées. Pour eux, il s'agit toujours des "forces conjointes" (wanu wa wolo: un vin capiteux; wolo w'okanga: la puissance du médicament), en conjonction, en faisceau; il s'agit d'un ensemble de relations, ainsi que le fait remarquer L.-V. Thomas:

> "Ces forces sont nourries et nourrissantes; autrement dit, elles sont en relation d'échanges réciproques, elles donnent et reçoivent" (130).

Les Tetela et les Bantu conçoivent donc la "force" avant tout comme un résultat de la relation. Un être placé en dehors du circuit des relations tend vers le néant. Un Tetela ne se concevra jamais comme existant en dehors des relations tissées autour de lui: avec la famille, le clan, la tribu, les ancêtres, le cosmos, Dieu. Relié à tout cela, il se sent heureux, fort, reconnu, situé et

acquiert sécurité, consistance, certitude: il est vivant, il a la vie, la force vitale.

Le concept "force" connote ainsi une certaine résonnance psychologique. C'est l'expérience, l'état d'âme, le sentiment de la personne bien et convenablement reliée socialement et selon les normes de la tradition. Vivre intégralement suppose non seulement exister, mais être fort physiquement et psychologiquement, c'est-à-dire avoir des biens: richesses matérielles, qualités morales et intellectuelles et santé physique et psychique.

C'est ce que les Tetela appellent "**monga la wolo**" (avoir la force).

2.2.3. Les composantes immatérielles impérissables

Ces composantes se ramènent à deux: Otema (le coeur) et Edimu (l'esprit).

a) Otema (le coeur)

L'otema (coeur) est le principe de connaissance et de la vie affective et émotionnelle de la personne.

> "Par vie affective et émotionnelle", écrit B Nkimurukurdo, "nous entendons des sentiments tels que l'anxiété et la peur; la jalousie, la rancune, la haine et la colère; la tristesse et la déception, la tranquillité ou l'apaisement. Même si ces sentiments ont parfois une cause extérieure, l'homme les ressent au plus profond de lui-même, c'est-à-dire dans son mutima" (13).

L'otema (coeur) est l'instance la plus représentative de la personne dans sa totalité. En tetela, "otema" est le totaliseur des propriétés intérieures de l'homme. Il signifie d'abord l' intérieur de l'homme ou de l'animal, les entrailles; mais il désigne également le centre de la vie affective et émotionnelle, la source de la vie volitive, le siège de la vie intellectuelle (sagesse-lomba), la conscience de l'homme (nkum'otema). Pour les Tetela, l'"otema" est l'intériorité de l'homme, son "Dedans", qui fait sa personnalité, ce par quoi il est "lui-même" et pas un autre. Il est le sacro-saint temple inviolé de l' homme, le siège par excellence de la personne comme valeur. Ainsi une personne sera jugée selon son coeur. On parlera volontiers de "nkanga otema odima" (l' homme au coeur noir: sorcier), de "nkanga otema olo" (l'homme au coeur bon), d'"otema wolo" (le courage), d'otema wa nketshi (un coeur compatissant), etc. La bonté et la malice, le courage et la lâcheté, toute activité intérieure de

l'homme a son siège dans le coeur.

Le coeur est impérissable. Il subsiste dans l'au-delà et continue à être le siège des activités psychiques des morts. Les interventions bonnes ou mauvaises des défunts sur les vivants sont attribuées à leur coeur, en rapport avec les sentiments qui les animent vis-à-vis des vivants. Le coeur et l'intelligence sont des facultés que les Tetela reconnaissent généralement aux défunts suite à leurs activités dans le monde des vivants. Ce sont les activités du coeur et ses sentiments dans l'homme qui déterminent son sort dans l'au-delà. Un homme au coeur bon et généreux sera un bon défunt et un esprit bienveillant, alors qu'un homme au coeur mauvais sera un esprit qui incarnera les forces du mal.

b) Edimu (esprit)

L'"edimu" (esprit) est l'âme de l'homme qui subsiste après la mort; c'est l'esprit désincarné qui devient une réalité absolument autonome connue chez les Tetela également sous le nom d'"okishi" (spectre).
Il possède deux facultés spirituelles: l'intelligence et la volonté. Plusieurs auteurs y voient l'équivalent de l'âme humaine de la philosophie occidentale.

L'edimu de l'homme est un principe vital que l'on pourrait mettre à la source de la vie psychique et des activités spirituelles de l'homme. C'est grâce à son "edimu" que l'homme doit sa supériorité sur l'animal, car il est le support du coeur et de l'intelligence. Intelligence et volonté sont des facultés propres du principe vital de l'humain.

Du vivant de l'homme, son principe vital d'intelligence, "edimu", ne porte pas de nom (132). Il n'en reçoit qu'à partir de la mort.
Pourquoi? Parce que l'homme est justement le corps "uni" au principe vital d'intelligence et aux autres composantes. Le principe vital d'intelligence est la seule des composantes de l'homme qui est immatérielle au sens strict, et impérissable. Lorsqu'on examine le principe vital d'intelligence en faisant abstraction de son union avec le corps, il devient un "esprit désincarné". Dès que le corps en est séparé, l'"edimu" continue son existence intépendamment de la matière.

Conclusion

L'homme en soi est une fiction, il est toujours situé dans un cadre culturel et historique. La personne individuelle ne peut être conçue isolément. Comme Lévy-Brühl l'a si bien montré à propos des "primitifs", mais avec une portée qui s'avère générale: "La personne est un lieu de participation" (133).

Les notions, ou plutôt les tableaux de la "personne" seraient ceux que chaque société se fait de l'acteur humain complet. Les composantes de ces tableaux sont multiples, car elles tentent de représenter une réalité bio-sociale complexe.
En effet, la personne- c'est-à-dire un devenir humain enraciné dans un contexte social, participant concrètement de et à la culture - est irréductible à un principe unique, à un contenant, à un contenu ou à une fonction. Elle ne peut être non plus réduite à un de ses aspects ou à une de ses manifestations: à l'individualité, à la liberté ou à la spontanéité. Car l'individualité n'est pas le critère absolu de la personne. Elle est la forme même du vivant à partir de laquelle la personne peut se développer dans un processus de socialisation impliquant l'interaction et la participation. Quant à la liberté et la spontanéité, elles sont des marques ou des qualités de la personne, mais leur degré et leur champ de manoeuvre varient beaucoup d'un contexte socio-culturel à l'autre. De même la personne n'est pas le pur produit de la "pression" sociale.

Nous avons essayé de présenter et de décrire brièvement les différentes instances de l'"homme-personne" dans la pensée tetela. Le "moi" tetela se présente à la fois comme un et multiple, social et dynamique.

Un "moi" irréductible

La reconnaissance de la personne dans la société tetela s'appuie sur une ontologie globale dont l'épine dorsale est la "vie".
Celle-ci se répartit de façon hiérarchique: du supérieur à l'inférieur (création ou domination), et de l'inférieur au supérieur (processus de croissance et de participation).

Dans cette ontologie globale, l'homme apparaît au centre: venant au monde selon un processus qui prend son origine dans le monde invisible (naissance) et retournant du monde visible au monde invisible (mort).

Dans cette espèce de progression circulaire, la naissance apparaît comme le début d'une "ex-istence" nouvelle dans laquelle la "naissance sociale" se poursuit selon une graduation qui emprunte le processus de la personnalisation qui se fonde sur une recherche effrénée de vie pour un "plus-être". La possession d'un nom, la spécificité individualisante de l'ancêtre réincarné, la sommation originale de la pluralité toujours unique des éléments constitutifs du moi, l'impact d'un milieu affectif déterminé suffisent à définir une "personnalité irréductible" dans son "unicité, à qui que ce soit d'autre.

Un "moi" social

La personnalité tetela, sans se réduire au "masque" (du latin: persona) ou à la fonction qui lui est assignée dans l'ensemble groupal, présente une dimension sociologique éminente.

L'homme-personne, il est évident, se définit, chez les Tetela, d'abord par sa position: il est chef, il est mari, il est père, il est fils cadet ou fils aîné, etc. Quand on lui demande ce qu'il est, il se situe dans un lignage, il marque sa place dans un arbre généalogique. Mais il faut bien noter que ces statuts définissent l'individu dans ses relations avec quelque chose qui lui est extérieur, l'ordre social dans lequel il s'insère. H. Deschamps note avec apropos:

> "Pour l'Africain, l'isolement est inconcevable. Sa force vitale est en relation constante avec celle des ancêtres et des membres du groupe. La plus grande calamité consiste à en être retranché et réduit ainsi à une existence déficiente, sans protection, vouée au néant" (134).

Certes, chaque statut étant lié à un rôle, le statut détermine certaines attitudes, certains comportements, modèle donc la conduite, et par delà la conduite, l'affectivité ou la mentalité (135).
Il n'en reste pas moins qu'au cours de sa vie, une personne change de statut: il est d'abord enfant, il passe ensuite au statut d'adulte, d'époux, de père, de vieillard. Bref, on change de personnage.
Ce qui ne change pas, c'est l'ordre lui-même, en tant qu'il constitue une certaine structure globale de la société. Ce qui fait que si on veut trouver le principe d'individuation à partir des rôles joués ou des personnages, la seule unité qu'on atteindrait serait celle de la société globale. Il faut donc chercher la clef de la "réalité" individuelle, c'est-à-dire l'unité de la personne, dans

l'ensemble des rapports qui lient l'homme aux divers principes constitutifs du cosmos et à l'ensemble des rapports sociaux. Car comme certains constituants bien qu'appartenant au "moi" (relation d'avoir) ou étant le "moi" (relation d'être) proviennent d'ailleurs; comme la personne n'existe que par l'acte créateur de Dieu, le désir de l'ancêtre qui l'a appelé à naître et grâce à l'action des géniteurs; comme chaque membre du groupe n'accède à la personnalité sociale authentique que par le biais des institutions, l'"harmonie" interne se trouve dans une certaine mesure conditionnée par l'accord de chaque individu avec les membres du lignage - surtout l'ancêtre qui est partiellement ou totalement réincarné - avec des génies tutélaires du groupe, avec les forces telluriques, avec Dieu ou ce qui en tient compte.

La dimension sociale du "moi" tetela apparaît singulièrement dans les rites de passage (dation de nom, initiations graduelles et graduantes, mariage, funérailles, rites post-mortem) et lors de cérémonies à fin thérapeutique où le groupe prend le malade en charge, le materne, le sécurise et s'efforce de le réintégrer au sein de la collectivité.
"Individu" et "société" s'avèrent donc inséparables et inséparés, ainsi que le fait ressortir J.P. Lalèyê:

> "L'intégration au groupe que commencent si minutieusement les rites du 'baptême', que continuent les diverses étapes de l'éducation et que prolongent diverses initiations à divers moments de la vie, reste la même lorsqu'il s'agit de guérir un malade ou d'aider l'âme des morts à effectuer le voyage qui doit la conduire auprès de ses ancêtres. La société se saisit donc de l'individu dès sa naissance, le marque de diverses manières et ne le lâche plus, jusqu'à sa mort; bien au contraire, le salut de son être ne se trouve nulle part ailleurs qu'au sein de cette même société qui lui assurera les funérailles et le culte qui le divinisera peut-être même à son tour. Tout se passe comme si la société était capable de suggérer à chacun des individus qui la composent la mort immédiate ou médiate, la maladie corporelle ou mentale si par sa faute l'individu désobéissait aux lois qui régissent la vie au sein du groupe et qui en garantissent la survie" (136).

Un "moi" dynamique

La personne tetela apparaît simultanément comme "auto-création", "équilibre et accord". D'où le sens de conduites que tout homme entretient naturellement, c'est-à-dire quotidiennement, soit rituellement, à l'endroit du monde (village, rivière, forêt), envers les autres (semblables, proches, ancêtres, géniteurs, etc.). D'où également le rôle imparti à certaines cérémonies qui per-

mettront à l'individu de réussir sa vie...
Chaque fois qu'un signe annonce le désordre, on s'empresse de consulter le devin (féticheur), à se confesser publiquement, à offrir un sacrifice: alors la pyramide des êtres retrouve son équilibre, chaque force-puissance reprend sa place, la société connaît à nouveau la paix et l'individu éprouve une fois encore la plénitude d'être. Et comme il n'y a pas de plus grand bien que la vie et la paix, le Tetela est continuellement en quête de l'équilibre de divers éléments qui constituent la nature humaine et l'accord entre toutes les forces de l'univers.

Le pluralisme d'éléments constitutifs n'empêche donc pas l'unité de la personne. Mais il s'agit plutôt de l'unité d'un équilibre.
Concrètement, il n'y a que des états successifs d'équilibration, de déséquilibration et de ré-équilibration entre des forces qui "plongent" au-delà du "moi", tout en étant dans le "moi", tout en étant le "moi" lui-même.

L'homme n'est pas une unité monolithique, limitée à son corps physique, mais bien un être complexe habité par une multiplicité en mouvement permanent. Il n'est pas un être statique ou achevé. La personne tetela, telle la graine végétale, évolue à partir d'un capital premier qui est sont potentiel propre et qui va se développer tout au long de la phase ascendante de sa vie, en fonction du terrain et des circonstances rencontrées. Les forces dégagées par cette potentialité sont en perpétuel mouvement, tout comme le cosmos lui-même.
La tradition tetela et négro-africaine se préoccupe de la personne humaine en tant que multiplicité intérieure appelée à s'ordonner et à s'unifier, comme à trouver sa juste place au sein des unités plus vastes que sont la "communauté" et l'ensemble du cosmos. On ne la conçoit pas isolée, indépendante. De même que la vie est unité, la communauté humaine est "une" et "interdépendante". Aussi, toujours en raison du sentiment profond de l'unité de la vie, la personne humaine n'est pas coupée du monde naturel qui l'entoure et entretient avec lui des relations de dépendance et d'équilibre. Synthèse de l'univers et carrefour des forces de vie, l'homme est appelé à devenir le point d'équilibre où pourront se conjoindre, à travers lui, les diverses dimensions dont il est porteur.

La personne tetela, considérée comme une unité biologique humaine enculturée, un système de relations intra et interindividuelles, est un noeud dynamique et dialectique du bio-psychologique et du social, de l'intérieur et de l'extérieur, du particulier et du général, du permanent et du changeant, de l'un et du multiple. Comme le dit. G. Gurvitch, on peut la définir "comme une participation mutuelle de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité " (137).

Qu'il s'agisse des croyances et des symboles, des structures sociales, des attitudes métaphysiques, religieuses ou techniques, nous sommes toujours en présence de systèmes socio-culturels soucieux de l'homme, être privilégié par excellence, centre et but à la fois de la création. Une société prévenante qui intègre l'individu et veille sur lui lors des moments critiques de son existence, prend en charge sa maladie et singulièrement ses troubles psychiques, multiplie les vois de salut sous forme de conduites apaisantes ou d'institutions équilibrantes, définit l'univers comme un ensemble de messages et de symboles motivés qu'il appartient à quiconque de traduire selon son degré d'ouverture sur le savoir profond, fait de la personne un être en participation tant avec les êtres de son lignage, mieux de son phylum qu'avec les forces telluriques, conçoit des rapports possibles entre les vivants et les morts, imagine des mythes justifiant ce qui est et ordonnant ce qui doit être, et octroie au verbe un pouvoir qu'il n'a pas dans le reste du monde.

L'éthique négro-africaine vise l'homme dans sa dimension presque cosmique d' homme total; elle est un "pont" entre l'être de l'homme et l'être du monde, tandis que le rite permet à la personne de renforcer son être ou sa force de vivre. On peut l'affirmer: Nul groupement humain n'a peut-être jamais fait autant pour assurer le parfait équilibre et le plein épanouissement de ses membres que la collectivité négro-africaine.

Bien sûr, la personne telle que décrite ici ne prétend pas être le type"universel", ainsi que le note J.-P. Vernant en ce qui concerne le domaine des hellenistes:

> "Il n'y a pas", écrit-il, "il ne peut pas y avoir de personne modèle extérieure au cours de l'histoire humaine" (138).

En effet, la constellation typique des éléments interdépendants constituant

la personne, peut prendre des formes différentes suivant le cadre socio-culturel. Celui-ci sélectionne, valorise, stimule certaines potentialités de l'homme, inhibe et dévalorise d'autres suivant sa structure. Les composantes des modèles de la personne sont par conséquent multiples et variables, différemment dosées par chaque société.

Ces modèles théoriques ou réels, explicites ou implicites, assurent la "personnification" des individus d'une société, en réglant leur participation à la vie et aux valeurs de la dite société

La personne n'est pas l'apanage d'une seule culture, et aucun de ses modèles particuliers ne peut être élevé à la dignité métaphysique. N'étant pas une substance immuable, mais la forme variable sous laquelle se manifestent les acteurs de chaque société, elle (personne) implique l'interaction entre les hommes concrets et un milieu social déterminé.

L'étude des dimensions multiples de la personne tetela et négro-africaine tient cependant son importance du fait que celles-ci sont révélatrices de la manière dont l'humain est appréhendé dans la société traditionnelle négro-africaine.

Une chose est certaine: Vouloir appréhender le pluralisme cohérent du "moi" négro-africain, s'avère une véritable révolution épistémologique, car ce pluralisme semble devoir caractériser la structure complexe et dynamique de la personnalité négro-africaine. Aussi, dit L.-V. Thomas, "dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne peut être avancé avec certitude et il semble même que le Négro-Africain n'ait pas sur ce point dépassé la phase purement énonciatrice" (139).

3. Essai de cosmologie tetela (140)

Il nous faut maintenant essayer de situer le Tetela et le Négro-Africain parmi les éléments du cosmos qui constituent son environnement pour le dégager comme à partir d'un fond d'être universel. A cet effet, nous allons analyser, d'une part la structure sémantique du cosmos, telle que se la représentent les Tetela, et d'autre part la religion traditionnelle et ses retombées sociales.

Les hommes de tous les temps et de toutes les cultures ont lu le "signe" du cosmos, chacun à leur manière, avec leurs propres modalités d'appréhension et

ressources d'interprétation. Ce qui a donné lieu à diverses versions du monde et de son rapport à l'invisible.

La sagesse traditionnelle tetela reconnaît au cosmos un caractère sémantique. Pour les Tetela, le cosmos, lieu de l'expérience humaine et religieuse exprimée dans les contes, les proverbes et autres sentences, n'est pas un simple amalgame d'éléments ou de choses qui seraient là on ne sait comment ni pourquoi, comme par hasard.
Le déploiement et l'ordonnancement d'une nature exubérante et généreuse, le spectacle merveilleux des splendeurs des cieux, mais aussi le déchaînement terrible des orages et ouragans parfois meurtriers, le caractère pérégrinant de la condition humaine sur la terre, tout cela a joué dans la lecture ancestrale du réel et orienté la sagesse tetela vers la saisie de la structure sémantique du cosmos.

Pour la tradition ancestrale, le cosmos dans son ensemble s'élève comme un signe géant. Il est référence à un au-delà. Il renvoie à une présence absolue, à Djongomanga (Dieu), qui est partout-déjà-là et maître-du-domaine, M'ud'Olongo (Dieu), Présence absolue qui est créatrice, origine de toutes choses, père de toutes choses.
Chez certaines ethnies africaines, le cosmos comme signe renvoie également – de façon secondaire certes et locale – à des esprits d'origine non humaine qui se partagent le gouvernement des montagnes, bosquets et cours d'eau; sans oublier les ancêtres, dont le pouvoir sur leurs anciens domaines n'est pas évacué.

C'est cette vision essentielle du cosmos comme "signe" que, dans son message à l'Afrique, Paul VI appelle la "vision spirituelle de la vie" et qu'il considère comme un fondement constant et général de la tradition africaine.

> "Il s'agit", dit le Pape, "d'une conception plus profonde, plus vaste, plus universelle, selon laquelle tous les êtres, et la nature visible elle-même, sont considérés comme liés au monde de l'invisible et de l'esprit" (140).

Comment concrètement les Tetela se représentent-ils le cosmos?
La représentation que les Tetela se font du cosmos repose sur trois axes: Olongo (le ciel), Nkete (la terre) et Odimu (le séjour des morts, l'au-delà). Ces trois axes se compénètrent dans la pensée du Tetela et le guide dans son action. Ils

forment un même "continuum", le lieu où se situe la trame de la vie de l'homme.

3.1. Olongo (le ciel)

Le ciel est une voûte épaisse et dure qui coiffe la terre. C'est la demeure de "Mfud'Olongo" (Oiseau du ciel: Dieu).
Le ciel couvre la terre comme le toit conique couvre le vide de la maison (142). Il repose sur la terre en quatre coins formant quatre angles, qui sont des supports très solides. Un gardien, dont la force et la taille surpassent de loin celles de l'homme ordinaire est placé près de chaque support.
Ces hommes sur lesquels repose la "destinée de la voûte céleste" (143), ont été placés là par Dieu depuis la création du monde ("oma ko ditongami di'andja"). Ils ignorent la fatigue et le repos. Les quatre supports sont placés, l'un au levant et l'autre au couchant; les deux autres sont placés de part et d'autre du trajet suivi par le soleil.

Au-delà du "ciel", il y a un autre "univers" (andja) semblable au nôtre: il est plat comme le nôtre. Ses habitants et tout ce qu'on y trouve ressemblent à tout ce qu'on trouve dans notre univers.

Au-dessous de notre univers, on trouve un autre monde semblable au nôtre. Les gens et les choses ne diffèrent pas non plus de ceux que nous trouvons dans notre milieu; comme nous, ils ont leur ciel et leur terre (144).
C'est entre notre monde et celui d'en-dessous qu'on trouve l'"Otimu" (village des morts). C'est un monde totalement différent du nôtre. Les gens ont une autre apparence; tout ce qu'on y trouve a une dimension plus grande que ce qui se trouve sur la terre. Il y règne une certaine abondance.

La pensée tetela, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner à plusieurs reprises, est fortement anthropocentrique, et cela se répercute dans sa vision du monde.
Dans la représentation de l'univers à trois paliers, le Tetela occupe l'univers du milieu. Il habite ainsi au coeur du monde; position qui lui assure une sécurité existentielle. J. Nyerere l'a bien souligné, qui dit:

> "Dans la vie communautaire du Noir Africain rien n'est plus central que la position qu'occupe l'homme-vivant-sur-la-terre" (145).

Tout est vu en référence à l'homme, même Dieu et les mânes ou les autres esprits.
Le ciel sera ainsi considéré comme "le milieu porteur des éléments sacrés dont

l'incidence est particulièrement forte sur la vie de l'homme dans son rythme spatio-temporel" (146).

Bien sûr, pour le Tetela, le Ciel (Olongo), garde en lui-même une signification religieuse. Sans recourir même à l'affabulation mythique, le ciel révèle directement sa "transcendance", sa "force", sa "sacralité". La simple contemplation de la voûte céleste provoque dans la conscience tetela une expérience religieuse. Car pour lui, la Nature n'est jamais exclusivement "naturelle". Ouvert qu'il est aux miracles quotidiens, la contemplation de la voûte céleste équivaut pour lui à une "révélation". L'olongo (ciel) se révèle tel qu'il est en réalité: "infini", "transcendant.

La voûte céleste est par excellence "tout autre chose" que le peu que représente l'homme et son espace vital. Le symbolisme de sa transcendance se déduit de la simple prise de connaissance de sa hauteur infinie. Le "très haut" devient, naturellement, un attribut de la divinité, et Dieu sera ainsi appelé "Mfud'Olongo" (Oiseau du ciel).

Les régions supérieures inaccessibles à l'homme, les zones sidérales, acquièrent les prestiges divins du transcendant, de la réalité absolue, de la nétternité et deviennent la demeure de la divinité. Le mode d'être céleste est pour le Tetela une "hiérophanie" inépuisable. Par suite, tout ce qui se passe dans les espaces sidéraux et dans les régions supérieures de l'atmosphère devient un moment de cette hiérophanie.

Parmi la multitude d'éléments que le Tetela découvre sous la voûte céleste, trois méritent particulièrement de retenir notre attention: Onya(soleil), Ngondo (lune) et Toto (étoiles).

3.1.1. Onya (le soleil)

Le soleil est considéré comme le chef de tout ce qui se trouve au ciel. Il est la demeure de "Onya-Shongo" (Dieu) (147). Le soleil n'est pas lui-même Dieu, mais la réalisation visible de Dieu qui, lui-même, est invisible (148). Sa clarté provient des yeux de Dieu qui regardent le monde.

Les Tetela s'imaginent le soleil comme un disque plat, appliqué contre la voûte céleste.

Un mythe tetela présente le soleil comme étant issu d'une famille polygame. C'est ainsi qu'ils expliquent les solstices comme provenant du changement de logis opéré par le soleil. Les Tetela disent:

"Quand le soleil se lève tôt, c'est un signe qu'il a passé

> la nuit chez l'une des femmes de son père. Comme toute autre femme, elle doit aller au champ très tôt le matin et veut que le soleil sorte de chez elle pour qu'elle puisse fermer sa porte" (149).

Mais quand il dort chez sa mère, il peut faire la grasse matinée et se réveiller quand il veut. La nuit est alors plus longue.

Le soleil a un frère, la lune. Un jour le soleil et la lune se sont disputé. Le soleil a alors barbouillé la lune de boue, ce qui a eu pour effet d'atténuer la clarté de celle-ce. La lune en a garde des taches noires que l'on voit les jours de la pleine lune.

Le soleil se déplace lui-même d'Est à l'Ouest par glissement contre la voûte céleste. Son retour de l'Ouest à l'Est se fait de nuit, sans que personne y ait assisté, par conséquent on en ignore l'auteur.
Le soleil est tiré au moyen d'une corde par dessous la terre, du couchant au levant. En passant sous la terre, il éclaire ceux qui habitent le monde inférieur (150).

Pour les Tetela, le soleil est l'épiphanie du Dieu invisible. Il est l'astre dont le lever éclaire le monde de l'homme qui craint les ténèbres, l'indéterminé, l'infini.

3.1.2. Ngondo (la lune)

Frère du soleil, la lune est également plate comme le soleil. Elle est appliquée contre la voûte céleste. Quoique le soleil soit reconnu comme l'épiphanie de "Onya-Shongo" (Dieu), la lune jouit toutefois d'une vénération particulière chez les Tetela.
En effet, compte tenu du rôle qu'elle joue dans la vie des hommes, les Tetela la considèrent comme le symbole et la source de la fécondité. On estime en effet, que la lune regroupe les "ana w'esango" et les "ana w'ekanga" (les enfants in fieri) en son sein (151).

L'apparition de la lune est souvent précédée de fortes pluies. Les Tetela disent que, comme tout grand chef, avant de se présenter en public, la lune se lave. Cette pluie est appelée "Osolangondo" (celle qui lave la lune) (152).

a) Aliano ou la fête de la lune

Avant l'apparition du premier croissant, la tradition ancestrale voulait qu'on

fasse des préparatifs pour le repas appelé "hiano" (153): les femmes pilaient le millet ou le manioc, allaient à la pêche et séchaient le poisson. Ce repas se prenait le matin du lendemain de l'apparition de la lune qui, généralement, était jour chômé.

L'apparition de la lune était accueillie au son du tambour, du tam-tam, du gong et des paroles de ce genre (dites les mains tendues vers la lune):

"Ngondo ambalee ko ambalee ololo.
We ntsho ntshikami, ndja ntanami,
Ntsho ntshikami, ndja ntanami;
Kombete demba wolo wolo dimi la wadyemi
l'anami ndo ane wooto lami,
Diango tshe oholoholo oto: diwutshi, onkundji,
mbo ya nde,
Otonyiya mpokoso tshe nsuke laso,
Endaka onto nkombweni lokolo l'engeno,
ko we mendana lande..." (154)

(Toi, lune qui m'apparais, sois-moi favorable.
Tu es partie et tu m'as laissé, tu es revenue
et tu m'as trouvé,
Tu es partie et tu m'as laissé, tu es revenue
et tu m'as trouvé;
Laisse-nous en bonne santé moi, ma femme, mes
enfants et toute ma parenté,
Donne-nous en abondance: fécondité, richesse,
et vivres,
Eloigne de nous tout malheur,
Et si quelqu'un nous veut du mal,
alors punis-le...).

Quant au batteur de tam-tam (odimba), il saluera la lune en ces termes:

"Wedi wa ngondo kasakolo.
Wedi wa ngondo tokameke ona Odimba Tonda,
Tokameke eseka samalo wande,
Tokameke tana ta tolengelenge tande,
Tokameke wale wa nkoy ande la odja wande" (155).

(Lune, sois la bienvenue.
Lune, ne fais pas de mal, à moi Odimba Tonda,
Ne fais pas de mal à mes femmes,
Ne fais pas de mal à mes enfants,
Ne fais pas de mal à léopard qui allaite (chef),
ni à sa région).

Chacun demande des faveurs à la lune selon les besoins du moment. Le malade demandera la guérison, tandis que le chef, en tant qu'"intermédiaire" entre son peuple et les ancêtres dont il représente l'autorité, implorera d'innombrables faveurs pour son peuple. Quant à ceux qui possèdent des fétiches ou des

amulettes, ils s'appliquent ce soir à suivre de manière particulière toutes les prescriptions du "Wetshi" (féticheur-guérisseur), parce que c'est le jour le plus propice pour que les forces protectrices produisent leur effet.

Le lendemain de la nouvelle lune est un jour de fête. On ne peut ni cultiver, ni construire, ni effectuer quelque autre travail d'une certaine importance. Celui qui transgresse ce jour tabou, s'attire des malheurs et se fatigue à effectuer un travail qu'il ne peut jamais achever.
Au deuxième chant du coq, la femme prépare et sert le "hyano".
Chaque homme enduit de "mpembe" (kaolin) ou de "wondo" (poudre rouge) les objets de culte selon les instructions de "wetshi" (féticheur) et les expose sur un van à l'extérieur. Les observances rituelles étaient particulièrement nombreuses: les uns ne pouvaient pas parler, d'autres ne pouvaient pas manger de produits pilés, et d'autres encore ne pouvaient pas cracher, etc. Les jumeaux (156) étaient l'objet d'une vénération particulière; on les enduisait de kaolin (mpembe) et on dansait en scandant les chansons pour les jumeaux.

b) Le rôle de la lune

Le rôle de la lune dans la vie du Tetela s'avère très important: dans la culture des champs, on ne peut semer les pistaches et les arachides pendant la pleine lune puisqu'elles ne portent pas de fruits; les femmes enceintes sont en étroite relation avec la lune pendant la période de gestation et elle leur sert de calendrier pour calculer la durée de la grossesse.

La lune est gardienne de la vie et source de fécondité. A l'opposé du soleil qui reste toujours pareil et égal à lui-même, sans aucune espèce de "devenir", la lune est un astre qui croît, décroît et disparaît, un astre dont la vie est soumise à la loi universelle du devenir, de la naissance et de la mort. Tout comme l'homme, la lune connaît une histoire pathétique, car sa décrépitude, de même que celle de l'homme, se termine par la mort. Pendant trois nuits, le ciel étoilé reste sans lune. Mais cette mort est suivie d'une "renaissance": la "nouvelle" lune. La disparition de la lune dans l'obscurité, dans la "mort", n'est jamais définitive. Elle renaît toujours de sa propre substance, en vertu de son propre destin.

Cet éternel retour à ses formes initiales, cette périodicité sans fin, font que

la lune est par excellence l'astre des rythmes de la vie chez les Tetela: elle est vivante et inépuisable dans sa propre régénération. Le Tetela s'est reconnu dans la vie de la lune, non seulement parce que sa propre vie a une fin, comme celle de tous les organismes, mais surtout parce qu'elle rend valable, du fait de la "nouvelle" lune, sa propre soif de régénération, ses espoirs de "renaissance".

3.1.3. Tooto (les étoiles)

La connaissance des Tetela sur les étoiles est très limitée. Selon la tradition ancestrale, les étoiles sont des "objets" attachés contre la paroi du ciel. Là où elles sont fixées, il y a des trous par où passe la pluie venant du monde supérieur au nôtre.
Les Tetela disent que les étoiles sont des guerriers; les guerriers de la lune, qui est leur capitaine(157).

Parmi la multitude d'étoiles et de groupes d'étoiles, les Tetela en distinguent certaines à qui ils donnent un nom propre. Ainsi, nous avons entre autres:

- A l'Est, le "Nsongayoto-la-Lomami", dit aussi "Nsongayoto-la-Lomanda" (158), et qui est également appelé "Onangondo" (le mari de la lune).
- A l'Ouest apparaît une étoile appelée "Onganda" ou "Lomanasenge", considérée comme l'épouse de la lune.
  Pour les Tetela, la lune est considérée tantôt comme femelle, tantôt comme mâle suivant le rôle qu'elle joue dans la vie. Cette ambivalence dénote une absence des déterminismes dans les catégories métaphysiques tetela.
- D'autres groupes d'étoiles connus sont: Mengenga - Nyama - la - Mfo: le chasseur, le chien et le gibier (c'est l'Orion); le Mpelenganyi, Aseka Etshudi ou Wadi waki odyo (forgerons ou veuves); Olelo wasa mvula l'owo: la limite entre la saison de pluies et la saison sèche (la voie lactée).
  La voie lactée permet aux Tetela de présumer de la durée de chacune des deux saisons. Lorsque la partie délimitée est plus large vers l'Est, c'est un signe que la saison de pluies sera longue; dans le cas contraire, lorsque la partie délimitée est plus larvers vers l'Ouest, c'est que la saison sèche durera plus que d'habitude.
- Les étoiles filantes sont appelées "ana w'ekanga" ou "ana w'esango", c'est-à-dire les enfants "in fieri", envoyés par la lune fécondante à la recherche d'une femme pour y naître. En appercevant une étoile filante, les enfants et

les femmes l'invitent dans leur foyer en lui promettant abondance de biens et de richesses.

Ainsi, le ciel et le firmament sont un tableau sur lequel le Tetela peut lire la vie dans son éclat et d'où il attend la vie en abondance.

3.2. Nkete (la terre)

Pour les Tetela, la terre est une surface entièrement plate qui ne monte ni ne descend; à l'exception de quelques collines et des termitières qui surgissent çà et là (159). Cette surface s'arrête là où les gardiens tiennent les supports de la voûte céleste qui a la forme d'un "van" retourné dont les abords reposent sur les extrémités de la terre.
L'univers tetela peut être considéré comme la moitié d'une sphère, dont l'olongo (ciel) forme la voûte et Nkete (terre), la base (160).

Considérée comme une "mère", la terre engendre des formes vivantes en les tirant de sa propre substance. Tout ce qui sort de la terre est doué de vie et tout ce qui retourne à la terre est à nouveau pourvu de vie. La terre ne connaît point de repos; son destin est d'engendrer sans cesse, de donner forme et vie à tout ce qui retourne en elle, inerte et stérile. Elle est donc au commencement et à la fin de toute vie. Toute manifestation vitale a lieu grâce à la fécondité de la terre; toute forme naît d'elle, vivante et retourne à elle au moment où la part de vie qui lui était assignée est épuisée; y retourne pour renaître; mais avant de renaître, pour se reposer, se purifier, se régénérer. "La terre est donc maternisée en tant que siège des métamorphoses de mort-naissance" (161).

Pour le Tetela, la terre est son milieu vital, le fondement de son être-au-monde. Son étendue, sa solidité, la variété de son relief et de la végétation qu'elle porte constituent une unité cosmique, vivante et active. Il s'agit de tout ce qui entoure l'homme, tout l'"endroit", c'est-à-dire le microcosme d'alentour avec ses montagnes, ses eaux, sa végétation.

3.3. Odimu (le village des morts)

Entre notre monde terrestre et celui du dessous, les Tetela situent l'"Odimu", village des morts.

Ce village diffère totalement des nôtres. Les gens y sont d'une autre forme et leurs choses sont plus grandes, plus développées et plus nombreuses que les nôtres (162). C'est la vie sur la terre, mais "sublimée" (163).
Les Tetela en effet, considèrent l'odimu comme un endroit où règnent l'abondance et la prospérité, sans pour autant le prendre pour "un paradis" vers lequel tout le monde aspirerait ardemment. Au contraire, de ses ancêtres morts, le Tetela attend protection et bénédiction qui lui feront jouir au maximum des biens de la vie "terrestre".

Cependant, se sachant destiné à mourir un jour, le Tetela organise sa vie d'ici-bas en fonction de son séjour dans la demeure définitive qui est le séjour des morts. De ce fait, le problème de la contingence et de la finitude de la vie est toujours d'"actualité" dans sa vie.
Le Tetela ne dit-il pas: "Onto hadimola nyoy kete djele": celui qui ne se rappelle pas qu'il mourra est un sot!
Ainsi, il vit la double conscience de stabilité, de durée, de tranquillité et de projet achevé, de dépassement vers, sans tomber dans un dualisme qui le rendrait perplexe, car il ordonne son être-au-monde comme une suite logique. La vie terrestre est une préparation pour la vie de l'odimu.

Conclusion

De notre analyse sur la "Weltanschauung" tetela, il apparaît que, pour les Tetela, au ciel, le soleil, la lune et les étoiles sont une épiphanie de "Onya-Shongo", "Onyaangondo", "Mfud'Olongo", Dieu, artisan de l'univers et maître de la vie. De ce ciel générateur de son destin de vie, le Tetela attend qu'il lui soit favorable et porteur de tout bienfait, de plénitude de vie.
La terre est le centre de convergence. Elle est le rendez-vous du ciel et de l'odimu, le lieu où l'homme, roi du monde, trône et se produit. La conception du monde tetela s'avère ainsi être "géocentrique et biocentrique". La terre - théâtre de la vie - est à la fois bénéficiaire de la protection du ciel et objet des soins particuliers des citoyens de l'odimu. Aussi, sur la terre, l'homme est à l'écoute, au centre et au carrefour des pulsations du monde. Mais elle reste cette résidence chère aux humains et un chemin qui mène l'homme à

la cité des morts (164).

Le monde, aux yeux du Tetela, n'a rien d'un spectacle étranger ou d'un système de perceptions; il est plutôt un complexe de signes motivés ou symboles. Dans ce cosmos construit en unité et en totalité, l'homme devient un traducteur de signes et un créateur de formes verbales; mieux, il se définit comme la personnification du symbole. Ce complexe "homme-monde", homme qui occupe dans le monde une place privilégiée aboutit à une hominisation de l'univers.

Notre réflexion sur la cosmologie tetela, nous en sommes conscient, est très incomplète, car il aurait fallu y associer l'analyse d'autres éléments tels que: la foudre, l'arc-en-ciel, l'arbre, le serpent, l'ouragan, la bête sauvage, etc. Nous avons cependant préféré arrêter là notre analyse pour éviter tout risque de répétition qui nuirait à la marche normale du travail. La plupart d'éléments, en effet, reviendront dans l'étude que nous allons mener sur la religion traditionnelle. Ils y seront analysés en profondeur et compléteront notre tableau sur la "Weltanschauung" tetela.

4. La religion traditionnelle

Si en parlant de la culture négro-africaine, nous nous voyons obligé de faire intervenir la religion africaine, c'est que la société dans laquelle baigne l'Africain (jusqu'aujourd'hui) est une société qui trouvait et qui trouve encore sa "cohésion" dans une représentation religieuse ; son identité africaine s'exprime nécessairement sur le registre religieux. Le traumatisme de la rupture coloniale n'effacera jamais complètement ce tréfonds religieux qui définit l'existence noire. L'homme africain est croyant ou il n'est pas (n'existe pas). Car comme le dit V. Mulago:

> "La vision bantu du monde s'intègre dans la religion et inversément. La philosophie de l'homme Muntu, comme toute sa vie, est religieuse et sa Religion est une philosophie vécue" (165).

On connaît les effets désastreux du discours des puissants sur la religion africaine. Les colonisateurs et les missionnaires avaient amené la conviction selon laquelle les manifestations religieuses africaines étaient particulièrement

primitives. L'évangélisation de l'Afrique a pris appui sur une critique radicale des religions ancestrales: ce n'était que fétichisme grossier, coutumes tribales, superstitions diaboliques, paganisme sauvage. Les sacrifices humains y voisinaient avec une sorcellerie exécrable.

> "Le vaincu", souligne F. Eboussi Boulaga dans une formule lapidaire, "se définit par ses privations, qui proclament en creux la supériorité du maître, lorsqu'on les énumère. En effet, le vaincu n'a ni arts ni industrie; il n'a pas de science, mais seulement la magie, pas de religion, seulement des superstitions" (166).

Et les savants ont renchéri sur les hommes d'Eglise: ils ont parlé d'animisme, de totémisme, de primitivisme (167).

Aujourd'hui, devant l'échec d'une certaine mission chrétienne et l'apport de nouvelles sciences humaines, le jugement a acquis une plus grande objectivité. Le Négro-Africain ne vit pas dans un désert culturel et religieux (168). Si l'Européen a été longtemps si négatif à l'égard de la religion africaine, c'est pour une part parce que celle-ci échappe facilement à l'investigation. Elle ne comporte ni écritures canoniques, ni versions autorisées, ni dogmes, ni points de repère tangibles. Mais la tradition orale qui la colporte lui assure une remarquable continuité et stabilité. Cette religion est inscrite dans le coeur du peuple par les médiateurs de la parole.

> "La parole, en effet", dit Eboussi Boulaga, "est substantielle: elle subsiste en elle-même et elle a une opération transitive, elle est un instrument, une arme; enfin elle revient à elle-même; elle est expression, acte qui est à lui-même sa fin. Par là, la parole non seulement parle de l'originaire, mais le manifeste en son mouvement même: elle est une détermination, ou une manifestation dans la limite, une limite qui se montre telle, qui se dépasse. La parole est une apparence qui s'abolit dans ce qu'elle signifie: elle manifeste la force qui meut les surfaces. Le dedans s'expose en dehors, et le dehors est ramené au dedans" (169).

Se confier à la parole n'est pas se confier au vent, mais à la sagesse des chefs et des anciens.

Ce qui frappe dès l'abord, c'est la perspective globalisante de la religion africaine. La religion pénètre toutes les dimensions de la vie sans instaurer ces coupures entre "sacré" et "profane", dont est familier et victime l'Occident. Elle est la source de toute signification et l'accomplissement de toute existence.

Comment un Africain pourrait-il vivre sans religion? La société traditionnelle ne connaît pas d'homme "a-religieux". Vivre sans religion aurait signifié "s'excommunier" de toute vie sociale, s'exiler de toute appartenance communautaire. "Le renoncement à sa religion par un Africain est quelque chose de très factice qui n'est pas profonde" (170).

Ainsi donc, puisque l'existence s'intègre dans une représentation religieuse, on va se trouver de ce fait en présence d'un système de relations et de correspondances qui va donner cohérence à l'univers entier. La vie est un tout, mais un tout organisé, avec un dégradé de puissances spécialisées. Une harmonie universelle existe par la participation de toutes choses à l'énergie vitale du monde. Cette énergie, cette puissance qui vient de l'Etre Suprême (Dieu), est distribuée selon un ordre descendant, d'abord aux divinités moindres, ensuite aux ancêtres, enfin aux chefs de famille et à tous les membres de famille. Cette "foi" traditionnelle se résume bien dans ce credo formulé par L.E. Barret:

> "Je crois en un être suprême qui crée toutes choses, et en des divinités, esprits et puissances inférieures qui gardent et contrôlent l'univers. Je crois aux ancêtres, qui gardent et protègent leurs descendants. Je crois en l'efficacité du sacrifice et au pouvoir de la magie, bonne ou mauvaise; et je crois en la plénitude de la vie ici et maintenant" (171).

Ainsi la religion traditionnelle reste avant tout une quête de l'harmonie entre l'homme et la nature, entre l'homme et le groupe, entre l'homme et les esprits, entre les vivants et les morts, entre l'homme et l'Etre Suprême.

4.1. La conception tetela de "Dieu"

Avant d'aborder cette étude sur "Dieu", une difficulté doit être soulignée: la christianisation de toute l'ère bantu a été telle que la reconstitution des croyances négro-africaines "pré-chrétiennes" sur un point tel que "Dieu", sont devenues aujourd'hui difficiles à démêler, tant elles ont été accomodées au christianisme, réinterprétées à partir et en vue de celui-ci.

En ce qui concerne les Tetela, le travail sur "Dieu" pourrait plus utilement partir de tous les emplois du mot "Nsambi" hors du contexte liturgique et dogmatique chrétien, pour saisir le sens qu'il reçoit dans cette situation d'interférence. Ce pourrait être dans les souhaits, les attestations ou les serments,

les protestations de la conscience contre l'injustice des hommes ou du sort, l'interprétation des phénomènes extraordinaires. Mais il faut le souligner, le champ sémantique tetela a été fortement induit par la curiosité de l'étranger qui interrogeait à partir de ses intérêts, de ses préjugés à confirmer et surtout de son propre code de questions avec l'ordre des raisons qui les suscite: Où est Dieu? a-t-il un corps? a-t-il commencé? a-t-il créé les hommes, les plantes? sait-il tout? récompense-t-il les bons? que fait-il des méchants et où les met-il?

Les réponses données par l'interrogé ne sont pas toujours à traiter comme une information directe sur son "monde", comme expression de ses "soucis" et de ses préoccupations. Elles sont l'expression d'une interaction. Leur valeur première n'est pas spéculative ou descriptive, mais pragmatique. Elles ont en effet, d'abord, une valeur stratégique, l'interrogé répondant en évaluant la situation, le rapport des forces, l'opportunité, les sous-entendus dans une interaction qui oppose des habitus culturels différents. Il met en oeuvre la maîtrise ou la compétence qu'il a de la symbolique de sa société, en fonction d'une situation inédite, et propose des concepts dérivés de cette maîtrise pratique, c'est-à-dire qui n'explicitent pas et n'incorporent pas expressément leur condition de possibilité, mais sont présentés comme familiers, reçus, allant sans dire. Cette stratégie exploite l'indétermination propre à ce genre de concepts pour donner une forme affirmative et explicite, là où il n'y a rien d'incompatible ou de contradictoire avec eux.

Nous aurons donc continuellement en vue cette difficulté.

4.1.1. Analyse des noms divins

Notre propos est de dégager les principaux traits de la physionomie de "Dieu", selon la lecture tetela et négro-africaine du signe du cosmos. La connaissance issue de cette lecture s'est souvent cristallisée en des formules stéréotypées faciles à retenir, les proverbes et autres sentences que la littérature orale nous révèle.

Certes, la prudence doit être de mise, et souvent il est impossible de retrouver le sens originel d'un nom important de Dieu, mais les titres et les épithètes qui se rencontrent dans la louange, éclairent considérablement les idées

de chaque peuple.

Les Tetela appellent Dieu successivement: Nsambi, Onya-Shongo, Onyaangondo, Djongomanga, Mfud'Olongo, Emvuloolongo, Olongo.

a) Nsambi

Bien qu'étant d'utilisation plus fréquente, aussi bien dans la vie courante que dans la catéchèse, le terme "Nsambi" semble être un nom d'emprunt, quoique typiquement bantu.
En effet, sous diverses formes; Nzambi, Nyambe, Ndyami, Uzambi, Tsambi, Sambi, Zam, etc., ce nom est très répandu sur une grande partie de l'Afrique noire, du Cameroun à la lisière nord du Betchouanaland, et de la côte atlantique à Madagascar (172).
La recherche étymologique devrait recourir à la linguistique comparée et à la philologie historique du muntu, jusqu'à la reconstruction de l'"Ur-bantu".
Signalons tout simplement que chez les Tetela, ce mot n'a que le sens que lui donne l'enseignement chrétien. Il a, comme le dit H. Laebere, "l'avantage d'être 'pur' comme idée, mais le désavantage de ne pas être chargé d'émotion ni de sens religieux naturel" (173).

b) Emvuloolongo (174)

Etymologiquement, ce nom dérive de "Emvule" (maître, chef) et d'"olongo" (ciel). Ici, le Tetela désigne Dieu comme Grand Chef, Seigneur, Maître absolu. Il lui reconnaît la suprême autorité de tout dominer, tant le visible que l'invisible: "Nde oole dyenaso ko oole diahatenyi" (il domine sur ce que nous voyons et sur ce que nous ne voyons pas).

Autrefois ce nom ne se prononçait pas. Son emploi causait, dit-on, de grands malheurs; raison pour laquelle on détruisait ce près de quoi il aurait été prononcé et on aspergeait les alentours et le ciel d'eau et de sang animal pour se réconcilier les faveurs de Dieu.
Selon la sagesse ancestrale tetela, l'existence de l'univers et en particulier, celle de l'homme, est due non pas à une quelconque initiative de ce dernier, mais à celle de "Quelqu'un" de "nommé" et d'"innommable" à la fois.

c) Onya-Shongo

Ce nom est celui qui est le plus courant, après "Nsambi". Il dérive étymologiquement de "Onya" (soleil) et "Shongo" (splendeur, lumière; racine: nsonga: louer, faire des éloges, ou nsola: nettoyer): le soleil possédant la splendeur la plus brillante.

On sait que selon la cosmologie tetela, Onya est l'oeil et la demeure de Dieu; il en est l'épiphanie. La splendeur de Dieu doit donc logiquement dépasser celle du soleil. Dieu est ici l'origine de toute vie, car pour le Tetela, la lumière est la source de la vie. Il est le "Créateur" de toutes choses (175). Dieu n'est pas seulement maître des choses, mais également leur source absolue et l'unique créateur.

C'est dans cette même ligne que se situe l'appelation "Onyaangondo" (Onya la Ngondo), ce qui veut dire: Soleil et Lune.
Cette appelation, si on recourt à ce qui a été dit plus haut à propos de ces deux astres, résume chez les Tetela l'épiphanie de la "grandeur", de la "splendeur" et la puissance de Dieu qu'expriment pour les hommes le Maître du jour et le Maître de la nuit.
C'est toujours le même Dieu qui se manifeste pendant le jour par le soleil et pendant la nuit par la lune (176). Le lever du jour redonne courage au Tetela, surtout au malade. "Onyashongo ambodihola lokuke nkençete" (Dieu a enlevé le verrou de la porte), dit le batteur de tam-tam (odimba) pour saluer le lever du jour. Le matin, le Tetela exprime sa joie de voir de nouveau le soleil. On l'entend dire: "Onya ambotohotoe; Onya ambofuwo" (le soleil nous apparaît, le soleil est là). Sous l'éclat et la protection du Soleil, il se rassure et se sent fort.
Triomphant des ténèbres hostiles, la lune prolonge les bienfaits du soleil. Le clair de lune est perçu comme le doux regard de Dieu aux jours où il est particulièrement favorable aux hommes.

Toujours dans la même optique, Dieu est également appelé "Onya" (Soleil). C'est la forme raccourcie de "Onya-Shongo" et de "Onyaangondo". Il les remplace dans les expressions telles que: "Ekola ka Onya" (objet ou personne consacrée à Dieu: grand chef); "Losha la Onya" (don de Dieu: bien inespéré).

Il faut faire remarquer que chez les Tetela, le soleil et la lune ne sont ja-

mais en tant que tels considérés comme des "divinités". Ils sont toujours et uniquement la manifestation de Dieu.

d) Djongomanga

Etymologiquement, ce mot provient de "Djonga", qui signifie habile, pédant, maître dans une matière donnée, et de "Omança" - qui vient de "manga": créer, faire, produire - qui veut dire: créateur, celui qui conçoit et réalise ce qu'il a conçu.
Ce nom désigne Dieu comme origine et créateur de toutes choses. Il est comme le forgeron ingénieux, l'artisan qui donne leur forme définitive aux choses, l'exécuteur des travaux surhumains.
Tel un artisan de génie, Dieu a produit le chef-d'oeuvre de l'Univers.

Ici Dieu devient réellement la cause unique et totale de toutes choses, parce qu'il donne l'exister. Selon S. Sidhom,

> "l'origine de l'homme présente, selon les traditions africaines, un facteur commun: c'est le fait que l'homme fut créé par Dieu et trouve son origine en lui. L'Africain, en bon pragmaticien, n'a point encadré ses idées dans des systèmes théologiques. Il regarde Dieu avec une profonde vénération comme l'origine de tout bien et tout mal, comme l'être éloigné et incompris qu'on devrait adorer dans un esprit de lamo (conjurer, prier, adorer), plutôt que de kwaco (demander, mendier)" (177).

e) Mfud'Olongo

Ce nom est issu de "Mfudu" (Oiseau) et "Olongo" (Ciel): Oiseau du ciel.
L'oiseau comme tel n'a jamais été pris pour "Dieu" chez les Tetela. Ce qui est vrai, c'est que l'oiseau peut s'élever très haut et toucher en quelque sorte le ciel, qui est la source de vie. Or, le simple fait d'être élevé, de se trouver en haut, équivaut à être "puissant" et saturé de "sacralité" (178).
Mfud'Olongo désigne ainsi la puissance et la transcendance de Dieu. Les Tetela disent: "Mfud'Olongo ndame kotaheme tshe": Dieu domine sur tout.
Une désignation voisine de Mfud'Olongo est "Mvul'Olongo" (la pluie du ciel). La pluie tombe du ciel. Elle renvoie donc l'homme à celui dont dépend entièrement son destin.

Raccourci de ces deux, Dieu est également appelé "Olongo" tout court. "Olongo" (le ciel), nous l'avons vu, est la demeure de Dieu; il est souvent employé par les Tetela pour indiquer Dieu lui-même.

Le Tetela qui souffre violence prendra Dieu à témoin en disant: "Olongo eenako" (Ciel voit, Ciel est témoin oculaire). Le fait que sa demeure soit élevée, fait que Dieu voit et sait tout ce que l'homme fait.

La désignation de Dieu par "Olongo" (Ciel) est fréquente en Afrique, du moins lorsque Olongo désigne la demeure de Dieu.
Parlant des Tonga de la Zambie, J. Mbiti écrit:

> "Lorsque les Tonga sont en difficulté, ils s'écrient: 'Ciel' (Dieu) m'a délaissé.' Ces gens font remonter les événements soudains et inattendus à l'influence de Tilo, ceci étant un mot qui désigne Dieu et, ou, Ciel" (179).

En venant au monde, le Tetela est mis nez à nez avec un cosmos aux éléments sans nombre et souvent inquiétants. Il est conscient d'être un "tard venu" sous le soleil et par conséquent un être dépendant. Il lui répugne de revendiquer une propriété absolue, un droit absolu sur ce vaste univers déployé sous ses yeux et "sans" lui. Son intuition l'a amené logiquement à lire sur le signe du cosmos la signature de "Quelqu'un" qui était déjà-là et d'emblée maître de tout, maître de son destin. C'est cette intuition primordiale qui a amené le Tetela à titrer ce "Quelqu'un", à lui donner les différentes appelations que nous venons d'énumérer, chacune qualifiant son action multiforme dans l'univers. Il est "Celui qui existe sans interruption, infiniment et exclusivement riche de la pluralité des êtres, l'Interminable, l'Eternel, Celui qui remplit toute chose" (180). Les Tetela disent à ce propos: "Laanya wa Onya keso" (nous sommes entre les mains de Dieu). Quoi qu'il arrive à l'homme, Onya (Dieu) le voit et le sait, et tout concourt à son plan; ce plan dont l'homme sait qu'il n'est pas pour sa ruine, mais pour sa vie: "Onya heme onto wememe" (Dieu assigne à chacun son destin). Il est celui qui dispense, qui donne librement ses bienfaits aux hommes: "Onya kashana" (c'est Dieu qui donne). Les Tetela reconnaissent à Dieu d'être le véritable possesseur de tout ce qu'il y a au monde; nous, les hommes, nous n'en sommes que des intendants. La sagesse ancestrale dit à ce propos: "Sho anto angendangenda mbeso, Onya-Shongo hele kanga ngelo" (nous les hommes, nous sommes tous des hôtes, c'est à Dieu qu'appartient la demeure).

Certaines populations négro-africaines ont poussé tellement loin cette notion de "propriété" de Dieu, qu'elles sont arrivées jusqu'à lui réserver un domaine,

considéré comme lui appartenant en propre.

Ainsi les Basakato, l'une des ethnies Bubi de Fernando Poo, parlent de ce qu'ils appellent la "propriété de Dieu". Il s'agit d'un champ dédié au "Grand Esprit", dans lequel on plantait six ignames avant que ne commence la culture des champs.

A.M. Del Molino note à ce propos:

> "Personne ne peut commencer la plantation des ignames dans sa propriété privée avant qu'aient été plantées les six ignames sacrées. Pour commencer donc l'année bubi, on célébrait une fête en l'honneur du Grand Esprit" (181).

La propriété sacrée appartenait personnellement à Dieu selon les Basakato. En faisant germer les ignames dans sa propriété, le Grand Esprit le faisait également dans celles des hommes. C'est pourquoi les hommes s'appliquaient à contenter Dieu, car toute leur récolte, et donc leur vie, dépend de lui (182). Tout en étant le "donateur", Dieu reste donc le "propriétaire" de tout bien.

A Dieu revient également la vraie science, celle qui sait tout:

> "Nde eya dyeyaso ko eya diahateye": Il sait ce que nous savons et ce que nous ignorons
>
> "Nde ena dyenaso ko ena dyahatenyi: Il voit ce que nous voyons et ce que nous ne voyons pas
>
> "Nde oka diokaso ko oka dyahatoke": Il entend ce que nous entendons et ce que nous n'entendons pas.

Bref, Dieu est omniscient.

Quant à sa transcendance, nous croyons l'avoir suffisamment démontrée lors de l'analyse des noms divins, pour qu'il soit encore nécessaire d'y revenir.

En substance, la multitude des noms que le Tetela attribue à Dieu, témoigne de l'ambiguïté qui le caractérise et qui le fait à la fois le familier de l'homme et le "Tout Autre". Le Tetela, tout comme n'importe quel Négro-Africain, sait que "la nature de Dieu échappe à la compréhension humaine" (183).

4.1.2. Le monothéisme tetela et négro-africain

La croyance en un Etre Suprême est parfaitement attestée chez les Tetela et partout en Afrique sub-saharienne. Cet "Etre" suprême est "unique" et sans "égal".

Nous trouvons cette conception exprimée assez clairement dans les croyances de plusieurs peuples africains. Les Yoruba et les Edo (Nigéria) expriment de plu-

sieurs manières qu'Il est incomparable. Il y a des mythes qui confirment ce fait. Les Tiv (Nigéria) croient qu'il surpasse tout. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas - ou presque pas - d'images gravées ou de représentations de Dieu, car on ne peut le comparer à personne. J.B. Danquah traduit le nom "Onyankopon" (chez les Akan) par: "Le seul Grand qui luit" ou "Celui qui seul a la plus grande clarté" (184).

Le fait qu'il est unique inclut aussi la conception de sa transcendance. J.B. Danquah, parlant des Akan, donne au terme "Onyame" la signification suivante: "Celui qui luit- et qui est élevé au-dessus de ce que l'homme ordinaire peut atteindre, mais qui se manifeste à lui par sa lumière que même un enfant peut saisir" (185).

Aujourd'hui, le monothéisme négro-africain est de plus en plus confirmé par des ethnologues et par des théologiens. C'est ainsi que P. Tastevin écrit:

> "Au-dessus de toutes ces pratiques religieuses ou superstitieuses, nous retrouvons partout en Afrique la croyance en un Etre suprême, Maître Tout-Puissant de l'univers, unique de son espèce, connaissant tout, administrant tout, justicier implacable" (186).

De son côté, J.J. Williams arrive à la même constatation, lorsqu'il écrit:

> "He (God a the Supreme Being) is One, and they do not use the plural form for Him because He is One" (187).

Chez la plupart de peuples africains, tout comme chez les Tetela, ce Dieu unique porte différents noms. Au Sénégal on l'appelle "Le Ciel"; chez les Wakamba et les Wagogo de l'Afrique Orientale, il est appelé "Soleil"; ailleurs on l'appelle "Chef", "Roi", Créateur, le "Blanc", le "Bienveillant".

Souvent il porte plusieurs noms comme chez les Tetela, noms qui sont ceux de ses attributs divins incommunicalbes. Mais partout il est impossible de le confondre avec une créature, car à lui seul sont reconnus les attributs exclusifs de l'Etre suprême (188). C'est lui qui a créé toute chose, qui est à l'origine et la substance de toute énergie.

Dès lors, le sentiment religieux du Négro-Africain apparaît :

> "Comme un système de relations entre le monde visible des hommes et le monde invisible, régi par un Créateur et des puissances qui, sous des noms divers et tout en étant des manifestations de ce dieu unique, sont spécialisées dans des fonctions de toutes sortes" (189).

Dieu est omniscient et omniprésent. Sa justice n'a d'égal que sa bonté.

> "En de multiples régions d'Afrique noire, on admet l'omniprésence de Dieu. Pour beaucoup de peuples... c'est le soleil qui est, par excellence, le symbole de Dieu, car il donne lumière, chaleur et vie; le soleil 'manifeste Dieu', il 'le fait connaître', il est l''oeil de Dieu', disent les Masaï et les Wakamba... D'autres peuples, par exemple les Senufo du nord de la Côte d'Ivoire, nomment Dieu: 'Le Grand du Ciel' (Njellin-Gbo); la pluie du ciel est l'eau de Dieu et une manifestation de sa bonté... On retrouve des expressions analogues chez les Kpelle, les Suk, les Shilluk et chez beaucoup d'autres peuples. Il est invisible, mais non pas inaccessible: 'On ne voit même pas la fumée de sa cuisine', disent les Baluba, qui ajoutent: 'Si tu l'appelles, il te répondra'... Les femmes Lohali qui ont un enfant s'écrient spontanément: 'Voyez l'enfant que Dieu m'a donné', et tous répondent: 'Il nous a aimés. Ah! qu'il est bon..." (190).

Le Négro-Africain est donc dans sa majorité réellement monothéiste et le doute à ce propos ne l'a jamais effleuré. B. Holas le fait remarquer, qui dit:

> "Remarquons tout d'abord que, si beaucoup d'encre a coulé déjà autour du problème du monothéisme africain, la question, telle qu'elle est posée, semble avoir moins d'importance pour l'Africain lui-même que pour le théoricien européen" (191).

Pour mieux cerner la pensée africaine, il faut remonter jusqu'à l'origine et au rôle de la vie dans le monde; concept fondamental dans l'agir du Négro-Africain. On s'apercevra alors que pour lui, la vie est "une propriété" de Dieu dont il a fait don au monde, ou comme l'exprime C. Haule: "Dieu est la source de toute vie ici sur terre" (192).
La vie a donc une origine unique. Elle est de Dieu, qui en est, en définitive, le seul vrai garant et protecteur. Tout dans ce monde, le visible et l'invisible, est appelé à collaborer à faire surabonder la vie.

Le problème du monothéisme négro-africain est sans importance et ne devrait pas trop retenir notre attention, pour la bonne raison que ce problème ne se pose pas pour le peuple qui nous intéresse.

4.1.3. Le rôle de Dieu dans la vie du Tetela

Le neutre utilisé par le Tetela en parlant de Dieu est la garantie de sa transcendance et de sa toute-puissance. Et ici, il en va du Tetela comme de la plupart des Négro-Africains.
Nulle part on ne trouve trace d'une quelconque définition de Dieu, ni de culte proprement dit rendu à Dieu. M. Unegbu constate:

> "Ce qu'il y a d'étrange, c'est que dans un endroit plein d'idoles, où se trouvait un autel pour rendre un culte à tous les dieux qui prétendent exercer une influence sur l'homme, aucun n'était consacré au 'Dieu inconnu' des Grecs ou au 'Grand Dieu' des Ibo" (193).

Souvent le culte de l'Etre Suprême se borne généralement à des sentiments de respect, et à de courtes oraisons jaculatoires. On le révère, on le craint, on l'invoque dans les circonstances périlleuses, on le remercie quand on échappe à un danger. Sa puissance se manifeste aux hommes par de multiples intermédiaires: les esprits, les ancêtres, les prêtres, les féticheurs, etc. Et c'est par ces intermédiaires que le Tetela passe pour honorer Dieu.

a) Un "Deus otiosus"

L'absence d'un culte réel rendu à Dieu a amené la plupart d'observateurs à parler du Dieu africain comme étant un "Deus otiosus".
M. Eliade note à ce propos:

> "Le grand Dieu céleste, l'Etre suprême, créateur et tout-puissant, ne joue qu'un rôle insignifiant dans la vie religieuse de la tribu. Il est trop loin ou trop bon pour avoir besoin d'un culte proprement dit, et on l'invoque seulement dans les cas extrêmes" (194).

J. Frazer de son côté constate que les Yoruba de la Côte des Esclaves croient en un Dieu du ciel nommé Olorun (Propriétaire du Ciel) qui, après avoir commencé la création du monde, confia le soin de l'achever et de le gouverner à un dieu inférieur "Obalata". En ce qui le concerne, Olorun se retira définitivement des affaires terrestres et humaines, et il n'y a ni temples, ni stutues, ni prêtres de ce dieu suprême. Néanmoins, il est invoqué comme une dernière ressource en temps de calamité (195).
De même les Héréros, population bantu du Sud-ouest de l'Afrique, appellent leur dieu suprême "Nyambi". Retiré dans le ciel, il a abandonné l'humanité à des divinités inférieures. C'est pour cela qu'il n'est pas adoré. Les Héréros disent: "Pourquoi lui offririons-nous des sacrifices? Nous n'avons pas à le craindre, car au contraire de nos morts, il ne nous fait aucun mal" (196).
R. Pettazzoni note de même à propos des Noirs de langue "tshi" de l'Afrique occidentale, avec Njankupon. "Njankupon", dieu suprême, est loin d'être adoré; il n'a pas de culte, pas même de prêtres spéciaux, et on ne lui rend hommage qu'en de rares circonstances, en cas de grande disette ou d'épidémie, ou après un violent ouragan; les hommes lui demandent alors en quoi ils l'ont offensé (197).
M. Kingsley croit quant à lui, que "le firmament est toujours le grand dieu indifférent et négligé, le Nyan Kupon des Tschwis, et l'Anzambe , le Nzam... des

races bantoues. L'Africain pense que ce dieu posséderait une grande puissance, si seulement il voulait l'exercer" (198).

Il ressort de toutes ces constatations que les Négro-Africains ne se souviennent du Ciel et de la divinité suprême que lorsqu'un danger les menace directement. Le reste du temps, leur religiosité est sollicitée par les besoins journaliers, et leurs pratiques ou leur dévotion se tournent vers les forces qui contrôlent ces mêmes besoins.

Le Dieu négro-africain constitue aux yeux des observateurs une "énigme", et D. Zahan dira: "Le 'Dieu' de la culture africaine apparaît aux Occidentaux comme la grande inconnue" (199).

b) Un "Dieu" continuellement présent

Que le Dieu des Africains soit invoqué et que d'autre part le peuple des esprits et des ancêtres couvre tout l'univers bantu, cela n'a rien d'un phénomène unique. Selon M. Eliade:

> "On assiste dans la plupart des religions du monde, à un passage de la transcendance et de la passivité des êtres célestes aux formes religieuses dynamiques, efficientes, aisément accessibles... à une chute progressive dans le concret du sacré; la vie de l'homme et le milieu cosmique qui l'entoure s'imprègnent toujours davantage de sacralité... La structure même de l'expérience religieuse change" (200).

Le processus d'éloignement du Dieu suprême à l'avantage d'une hypersacralité du monde, conclut M. Eliade, "ne diminue en rien l'autonomie, la grandeur et la primauté des êtres célestes suprêmes" (201). En effet, l'intervention de l'Etre suprême est toujours réclamée dans les grandes circonstances où la mort menace.

De son côté, Van der Leeuw, parlant de ce Dieu qui n'a pas d'adoration et auquel on a recours dans les détresses, écrit:

> "L'homme éprouve le besoin d'ériger, quoiqu'à l'arrière-plan, une distance supérieure, puissance à quoi il peut ramener toutes les autres y compris la sienne propre, puissance qui autorise ses rites, mais au reste ne se soucie pas trop de lui et ne le trouble pas dans son plein pouvoir" (202).

Quoiqu'éloigné, le Dieu des Africains reste tout de même en rapport étroit avec le monde, en ce sens qu'il est sujet de récits, en rapport aussi avec la morale à cause du besoin de soumettre son action à un certain ordre, à une règle stable (203).

Il est perçu dans la trame de la vie. Il est là au lever du jour; il est là au clair de lune; il est là qui dispense tout bienfait. Il est celui qui sonde le lendemain de l'homme et l'homme se remet régulièrement à lui: "Erdaka Onya tohotoe ololo lui" (si Onya nous est favorable demain); ou encore: "Erdaka Onya tenya leko" (si Onya veut bien nous prêter vie jusque-là).

C'est encore à Onya que l'on recourt aux temps forts de la vie: naissance, mariage, infortune, intronisation, mort, etc.

One ne saurait parler d'une perte, sans plus, d'actualité religieuse du Dieu suprême dans les populations africaines, ainsi que le prétend J.C. Froelich, qui écrit:

> "Pour comprendr la pensée religieuse de l'animiste, il convient d'écouter ses prières car elles nous révèlent, d'une façon fort explicite, les tendances inconscientes de l'orant! Celui-ci ne demande ni la sagesse, ni la vertu, ni la paix intérieure, mais la nourriture, la santé, la virilité, la fécondité de ses femmes et la fertilité de ses champs; attitude décevante et fort terre à terre sans doute, mais on doit admettre que la recherche de la spiritualité ne peut apparaître qu'au-dessus d'un certain niveau de vie: il faut manger d'abord" (204).

En effet, si on confère à la vie toute la profondeur et la sacralité qui lui sont reconnues dans la vision négro-africaine du monde, les soucis du Négro-Africain prendront du coup d'autres dimensions. J. Rosner l'a bien perçu, et il écrit à ce propos:

> "Les pensées tâtonnantes de l'Africain, ses croyances, ses pratiques magiques, ne sont rien d'autre que des expressions et des efforts de son âme pour répondre et plaire à Dieu. Dans sa vie aussi la religion consistitue le facteur déterminant" (205).

Le Dieu des Africains est le Dieu de la vie, et leur religion en découle.

Si donc on s'appuie sur les données ethnologiques rigoureuses, on ne peut plus se contenter des généralisations et des spéculations sur le monothéisme négro-africain.

Qu'aucun culte ne soit rendu à Dieu, qu'aucun sacrifice ne lui soit offert comme aux ancêtres et aux esprits, cela n'est pas dépourvu de sens: l'absence même de culte pour Dieu est corrélative du culte rendu aux ancêtres. Il faut que Dieu soit situé en dehors du système pour que ce système soit possible: Dieu est au principe et à l'achèvement du langage négro-africain. C'est lui qui permet le jeu des rapports entre les esprits, les ancêtres et les hommes.

Dans une étude ethnologique, Pairault a présenté une telle problématique à partir de la notion de Dieu, appelé "Nopa" chez les Goula.

> "Nopa ne réclame ni culte, ni fête, ni représentation; mais cette absence de culte à Nopa apparaît comme un trait pertinent du système considéré, ou - si l'on préfère - comme l'analogue du positif que représente en linguistique l'occurence d'un degré zéro" (206).
>
> Ailleurs, le même auteur affirme que "Nopa est le fondement asyntaxique de la culture des Gaula et doit être conçu, bien que posé au-delà d'une série de génies, comme l'englobant de cette série et du monde" (207).

La problématique de Dieu, à la fois comme en dehors et comme au fondement de la syntaxe culturelle est également présente chez les Tetela.
Faute d'avoir bien cerné le problème, les missionnaires se sont ici à tort jetés sur la conception du Dieu suprême dans les sociétés traditionnelles pour en faire le lieu "religieux" par excellence de ces peuples.

Dans l'univers négro-africain, on ne saurait cerner la conception de Dieu qu'en retournant à l'anthropologie dont Dieu est le fondement.
Le point avec lequel il faut d'abord compter, c'est la logique de la position de Dieu, ou plutôt de sa "non-position" dans ce système. Dieu sert précisément de case vide, permettant le fonctionnement du système culturel négro-africain. Autrement, l'Africain nepourrait plus rien nommer, et les choses existeraient comme une totalité indifférenciée, impossible à soulever, impossible à manipuler. Que Dieu soit case vide, non-détermination, cela entraîne la possibilité d'un certain agencement du monde et de la société. C'est pour cela qu'à toute faillite du système culturel, Dieu est prêt à intervenir: il est le "destin", la providence, le dernier recours. Mais avec lui, il n'y a pas de pacte possible, puisque c'est lui-même qui permet le pacte avec les esprits et les ancêtres.
L'exclusion de Dieu hors du système culturel négro-africain est à la genèse et au fondement de la mise en place du culte des ancêtres et des esprits dont le propre est de servir l'équilibre de la société et de la nature.
L'Occidental en face d'une telle culture, a été porté à affirmer que les esprits n'ont pas d'existence objective indépendamment de l'imagination populaire, et par conséquent à tenir pour "naïf" un tel système. En fait, le vrai problème ne tient pas à l'existence ou non du monde des esprits et des ancêtres. Simplement, nous sommes en présence d'un univers centré sur le symbolisme où les choses en elles-mêmes comptent moins que leur sens (208). Le trajet de l'homme à l'homme, de l'homme à la nature passe par les esprits et les ancêtres qui constituent le lieu symbolique où toute réalité peut advenir à un sens.

c) Dieu à l'horizon de la théologie africaine

Telles qu'elles se présentent, les affirmations sur Dieu, les spéculations sur ses attributs ne peuvent servir de base à l'élaboration de la théologie africaine.
Des missionnaires ont cru bon de chercher dans les sociétés traditionnelles une théologie naturelle ou une théodicée pour mieux faire passer le christianisme. En fait, ils ont créé plutôt par là les conditions théoriques du syncrétisme, pour être restés au niveau formel et du christianisme et des religions africaines traditionnelles.

Il ne s'agit pas en effet, de partir du fait que l'Africain croit en un Dieu unique, personnel ou non. Il nous faut sortir et de certaines perspectives théologiques qui voient dans tout langage sur Dieu, dans toute thématisation de Dieu, une façon de le situer dans le champ "intra-mondain" et par conséquent, une expression de l'idolâtrie et du péché (209); et d'une perspective courante dans des milieux catholiques, qui considérerait comme allant de soi l'existence du Dieu, Père et Créateur, bien commun de toutes les religions, et base de départ pour le christianisme (210).
Nous croyons plutôt que nous avons à rechercher au niveau et au sein de la structure "anthropologique" négro-africaine, comment l'Africain, étant donné la position qu'il confère à Dieu dans cette structure - en même temps présent et éloigné - entretient existentiellement un rapport avec Dieu. Il apparaît alors que la position de Dieu pour l'homme renvoie à la question du rapport de l'homme à l'homme, au monde et à l'histoire. C'est ce triple rapport, dont les esprits et les ancêtres effectuent une articulation que nous avons essayé de surprendre dans la dialectique de la vie et de la mort, dialectique où apparaît clairement chez le Tetela et le Négro-Africain, l'exigence de protection contre tout ce qui peut attenter à la vie. Le problème de Dieu ne se pose vraiment que là, dans le mouvement de constitution d'un système culturel où la vie est possible pour l'homme. Paul Tillich écrivait justement: "La question est de savoir où vivent ces gens auxquels nous avons à communiquer l'Evangile pour qu'ils puissent prendre une vraie décision" (211).

Pour l'Africain, la non-position de Dieu dans son système sert de "garantie" au système. Toute apparition de Dieu dans le fini, dans le champ intra-mondain, risquerait de découvrir l'homme lui-même, dans une solitude radicale: l'homme ne pourrait plus vivre, car Dieu cesserait d'exister comme englobant et fonde-

ment du système vital. Autrement dit, avec le retrait et l'absence de Dieu, désormais des différenciations dans les choses et dans la société sont possibles, un champ symbolique peut advenir. Le retrait de Dieu après l'acte de création correspond à la naissance même de l'homme.
On rejoint ainsi l'herméneutique théologique actuelle pour laquelle le discours sur Dieu rejoint à tout instant le discours sur l'homme, le monde et la réalité historique (212).

4.2. Le culte des ancêtres (Antsheso, Ashidi)

La croyance à la survie est parfaitement attestée chez les Tetela et chez la plupart des populations négro-africaines. En effet, comme peut le constater J. Mbiti:

> "... alors que... la mort est considérée comme un imposteur contraire à la nature, elle ne supprime... pas tout à fait l'immortalité de l'homme. D'après nos connaissances actuelles, la croyance en une continuation de la vie après la mort physique, existe parmi tous les peuples d'Afrique, bien qu'à des degrés variés. Le facteur temps forme le lien entre les vivants et les défunts, et les rapports entre ces deux groupes constituent le centre d'activité dans la plupart des religions africaines... Au moment de la mort physique, ... l'individue n'est pas anéanti. Son corps, bien sûr, pourrit ou est délaissé, mais l'âme ou l'esprit survit. L'homme est un compsé d'éléments physiques et non-physiques. Après la mort du corps, la personne non physique continue à vivre" (213).

De notre part, notre analyse sur les composantes de l'être humain et sur la Weltanschauung tetela nous a amené à la conclusion de l'existence d'un "au-delà". Le Tetela, tout comme le Négro-Africain dans son ensemble, est convaincu que l'homme ne rentre pas dans le néant: "Nde ambototshika" (il nous a quittés, il est parti), dit-on, lorsque quelqu'un vient de mourir; signifiant par là que le mort n'est pas "anéanti", mais en voyage vers un autre monde. "Le peuple Chuba dit que les morts sont 'rentrés' chez eux", remarque S. Sidhom (214).
Le corps meurt et se décompose, mais l'esprit désincarné (edimu) ou âme (pour certaines populations) part pour l'"odimu", c'est-à-dire le village des morts.

Il ne s'agit pas de reprendre ici toute l'analyse effectuée plus haut; nous allons plutôt nous appliquer à l'examen de quelques points saillants, tels: le village des morts, l'eschatologie tetela et négro-africaine, les ancêtres et l'Absolu, le commerce entre les ancêtres et les vivants, les esprits.

4.2.1. "Odimu" ou village des morts

L'odimu ou village des morts est aussi quelquefois appelé "village des bananiers" ou "village des ancêtres" chez les Tetela.

a) Une vie meilleure, mais non attrayante

Les quelques "conjectures" que les fondateurs de la société tetela ont fait de ce que pourrait être l'existence dans l'au-delà et que nous livre la tradition ancestrale orale inclinent à "faire" croire que les Tetela conçoivent l'existence dans l'au-delà comme étant meilleure qu'en ce monde.

Les morts, disent les Tetela, vivent en communauté comme les vivants. Une fois enterré, l'homme ne reste pas dans la tombe; il se rend au village des ancêtres. Ce village, appelé également "village des bananiers" (signe d'abondance), les Tetela le situent soit dans les anciens villages abandonnés, soit dans la forêt, comme en témoigne l'invocation adressée aux ancêtres lors de l'imploration de la bénédiction ou de la malédiction sur quelqu'un:

> "Nyu, anceso, ane woladi l'okonda"...: Vous, ancêtres, qui habitez la forêt et les villages abandonnés...

Dans ce village, les morts mènent une vie semblable à la nôtre, comme en témoigne ce proverbe: "Ndo l'odimu kele loka" (même au village des morts, il y a du bruit), pour dire que les morts également s'adonnent à certaines activités (2/5). En plus de cela, les morts ont le privilège de voir "Eholoholo", le "Dieu-arrivant-à-l'improviste" et causent avec lui. Lorsqu'on sait que "Eholoholo" est le Dieu du "paradis" (2/6), on peut alors "croire" que les morts mènent une vie "heureuse" auprès de lui.

Une chose est certaine, cependant: les Tetela affirment "ignorer" le mode de vie concret que mènent les morts: "Lonya l'onto halokome la wedi wa dyombo" (la main d'un mortel ne va pas au-delà de la tombe), affirme un proverbe, pour dire que les vivants sont dans l'ignorance de ce qui se passe dans l'au-delà.
Et c'est sans doute cette ignorance du mode de vie de l'au-delà, le fait que la mort soit un voyage vers l'"inconnu", qui fait que la mort ne soit pas du tout attrayante.

> "Devant la mort", constate F.M. Lufuluabo, "l'âme bantoue est profondément angoissée et désorientée! Certes, cette angoisse ne provient pas d'un doute quant au fait même de l'existence après la

> mort, pareil doute étant absolument exclu chez les Bantous, mais il reste que l'âme bantoue est prodément angoissée. Pourquoi? Parce que le mode de l'existence outre-tombe ne lui ayant pas été révélé, l'homme a l'impression de s'acheminer vers l'inconnu. Il ne s'attache que d'autant plus violemment à la vie terrestre, la seule dont il sache vraiment avec certitude comment elle est" (217).

b) Survivre dans sa descendance

Aux yeux du Tetela, la mort reste le plus grand malheur qui puisse arriver. Par conséquent, elle doit être combattue par tous les moyens, sur tous les terrains et en toutes circonstances.

Etant donné qu'elle peut résulter soit de la destruction totale ou partielle du corps, soit de celle des principes vitaux périssables (le souffle et l'ombre), le moyen de combattre la mort est de protéger la vie, non seulement en entretenant le corps, mais aussi en renforçant continuellement les principes vitaux. C'est pourquoi on trouve généralement au sein de chaque cellule importante de la société tetela deux catégories de "médecins": "Wetshi wa diwolo" (féticheur) et "Wetshi wa shakasaka" (guérisseur).

Le Wetshi wa shakasaka est appelé "guérisseur parce qu'il s'occupe de la santé du corps et le soigne au moyen de remèdes qu'il fabrique à partir de feuilles, de racines ou d'écorces de certaines plantes, de la terre et d'autres éléments qu'il trouve dans la nature. Alors que le wetshi wa diwolo (féticheure), lui, possède le pouvoir de renforcer les principes vitaux et d'écarter d'eux tous les dangers qui sont censés les menacer. Il faut souligner que personne ne met en doute l'efficacité de ces deux sortes de thérapeutiques, et les deux catégories de "médecins" jouissent d'une grande considération au sein de la société tetela, jusqu'aujourd'hui.

La mort étant cependant inéluctable, la lutte que livre le Tetela n'a pas pour but de paralyser son action ou de l'extirper de ce monde. En combattant la mort, le Tetela cherche avant tout à limiter ses dégats en reculant autant qu'il peut la limite d'âge. Ce faisant, il espère jouir le plus longtemps possible de cette vie et surtout de disposer de plus de temps et de plus de chance pour travailler effectivement à la réalisation de son idéal de survie.

Désespérément attaché à cet idéal vital, le Tetela cherche à survivre dans ses descendants pour qu'ainsi du moins son idéal de vie terrestre intense puisse se continuer en quelque manière. Et voilà pourquoi le fait de mourir sans enfants est considéré comme le plus grand malheur. "Mourir sans laisser un descendant, c'est être déraciné, éteint, c'est disparaître complètement de la terre des

vivants". (218).
Tout un chacun aspire ainsi à laisser de la progéniture: "Dikondo anyuko k' atshika ehekele ko nde ntonga mpoko" (quand le bananier tombe, il laisse un tronc qui donne naissance aux bourgeons), dit un proverbe tetela.
Mourir sans enfants, c'est laisser s'éteindre en soi toute vie; alors que laisser des enfants, c'est laisser un souvenir au-dessus du sol, c'est se survivre sur la terre dans sa descendance.

C'est là une vision de vie commune aux Bantu et à laquelle les Tetela accordent grand crédit. Celui qui meurt dans la vieillesse et dont la descendance continue à se multiplier sur cette terre part relativement heureux et surtout convaincu qu'il a bien lutté, qu'il a remporté une certaine victoire sur la mort et qu'il ne sera pas complètement banni de ce monde par cette dernière. Il ne meurt pas, disent les Tetela, "il s'endort pour se réveiller dans l'au-delà d' où il pourra renouer avec ses descendants et continuer à bénéficier des avantages du renforcement de la vie de la communauté composée de toutes les forces vitales du clan dont il fait partie" (219).
Chez les Diola du Sénégal, la disparition d'un vieillard constitue une sorte d' apothéose, une grande fête populaire, une réjouissance collective:"Il a bien rempli sa mission; il a été un grand cultivateur, un grand sacrificateur. Il va retrouver les ancêtres. Bientôt il se réincarnera", disent les Diola (220). Ainsi la mort des vieillards apparaît comme culturellement acceptable, puisque leur décès se situe au terme d'une longue carrière (221).
Par contre, celui qui part sans laisser de postérité s'en va convaincu que la mort signifie pour lui un vide qui le sépare définitivement de tous les autres membres de la communauté. Il voit dans la mort un véritable isolement dont il ne pourra jamais sortir, et envisage son avenir dans l'au-delà avec appréhension. Pareille mort est considérée comme une catastrophe et fait peur.

Sans doute, tout homme éprouve une certaine appréhension quand il voit son séjour terrestre toucher à sa fin; c'est là une peur toute naturelle en face du mystérieux "pas" que constitue le passage de cette existence à une autre; mais il n'est pas exagéré de dire que cette peur est intensifiée chez le Tetela qui quitte ce monde avec la conviction que toute sa vie a été un échec et qui se considère comme victime d'un destin qui l'emporte sans qu'il n'ait pu faire son salut et s'assurer une survie heureuse.

Une chose est certaine: aussi bien celui qui meurt après avoir procréé que celui

qui est emporté sans laisser de descendance, tous deux croient à la "survie" dans l'au-delà.

La mort ne signifie nullement chez les Tetela, la fin de l'homme, l'anéantissement de son existence. Elle est toujours considérée comme étant le changement d'existence. L'homme n'est pas détruit par la mort; il continue, après la mort, à exister à l'état désincarné qui commence après la destruction du corps, du souffle et de l'ombre, qui constituent avec l'esprit l'homme vivant.

4.2.2. L'eschatologie tetela

Le destin post-mortem chez les Tetela, ne se détermine pas au moment de la mort mais "du vivant" de l'homme.

En effet, pour les Tetela, autant on a vécu ici sur la terre, autant on continuera à vivre dans l'au-delà; la conversion de dernière minute ne change pas le destin de quelqu'un. Les méchants et les sorciers sont condamnés à l'errance dès ici-bàs, alors que les bons forment la communauté des ancêtres.

> "Tous les morts ne vont pas aux Champs Elysées, au village des morts, au pays des eaux vives pour y mener une vie plus ou moins analogue à celle que les Noirs mènent sur terre", écrit P. Tastevin. "Les sorciers malfaisants, connus ou méconnus des vivants n'y peuvent jamais pénétrer; ou s'ils y pénètrent ils en sont exclus" (222).

Les enfants, eux, s'incarnent et renaissent à nouveau.

a) Les ancêtres

Pour les Tetela, les ancêtres sont avant tout des hommes exceptionnels, qui ont vécu sur la terre de manière si généreuse et exemplaire, qu'ils ont réellement fait surabonder la vie dans la communauté des vivants pendant leur vie terrestre et que de l'au-delà ils en sont devenus les excellents protecteurs.

Chez les Tetela, celui qui est digne d'éloge entre tous les ancêtres, c'est l'ancêtre éponyme "Mongo". Il est le premier à avoir bénéficié du don de Dieu, qui est celui de la "vie"!

> "Tous les hommes, les Blancs et les Noirs, sont nés de Mongo, le premier ancêtre", disent les Tetela (223).

Tout Tetela sait qu'il doit sa vie à la générosité et à la sagesse de Mongo, qui a su accomplir avec perfection et fidélité la tâche de transmettre la vie qu'il a reçue de Dieu.

A l'instar de Mongo, tous les autres ancêtres tetela sont des hommes et des

femmes qui ont concouru de façon fructueuse et édifiante à donner à la vie la chance de poursuivre au mieux son destin dans le monde. Ils ont réalisé au cours de leur vie terrestre le souhait intime du Tetela: faire et voir surabonder la vie chez-soi et dans la communauté, fournir un niveau optimal à sa propre vie et à celle des autres.

Les ancêtres sont des hommes particulièrement équilibrés, généreux et sages. Le désir de chacun sera de vivre comme eux ici sur terre pour, plus tard, aller partager la communauté de vie avec eux dans l'au-delà. En être exclu, constitue le plus grave et le plus redoutable malheur.
Les démarches du Tetela dans la vie concrète sont donc normalement dictées par cette perspective de l'au-delà. Le bonheur d'outre-tombe consistant essentiellement dans la vie communautaire avec les ancêtres du clan, est une récompense de la vie honnête menée ici-bas.
Les ancêtres ont tracé le chemin pour y parvenir, il faut le suivre scrupuleusement. Dès lors, il importe peu de connaître le pourquoi de telle manière de vivre ou d'agir; il suffit pour s'y plier, de savoir qu'elle est voulue par les ancêtres: "Ashidi wakatatshi" (nos ancêtres l'ont dit...).

> "Lorsque l'on étudie l'Africain, qui n'a été que peu influencé par la culture occidentale, dans son milieu traditionnel", écrit S.N. Ezeanya, nous devons nous rappeler que nous avons affaire à un homme pour qui le patrimoine culturel traditionnel a force de loi. La raison majeure pour laquelle il croit en ce qu'il croit et fait ce qu'il fait, c'est que cela a été transmis. Son père et son grand-père ont cru et pratiqué ces choses, et tout écart provoquerait un trouble dans le monde invisible" (124).

Le legs des ancêtres apparaît ainsi comme le trait fondamental de la tradition tetela et négro-africaine. Avec raison, Nyeme Tete affirme:

> "La tradition est, dans ce contexte, le lieu de la rencontre du vieux et du neuf. Elle charie dans son courant séculaire la sagesse, la vision du monde et les expériences des Patriarches. Elle est destinée dès lors à inspirer efficacement l'action actuelle de par sa force longuement éprouvée. La tradition n'est pas figée au passé, elle est constamment affrontée aux situations nouvelles, et son rôle est alors d'intégrer harmonieusement ces nouveautés en vue de l'homme, de la majoration de la vie " (225).

Toutes les vertus qui garantissent l'abondance de vie entre les membres du clan, seront vivement recommandées.

La conformité ou non à la tradition ancestrale est donc déterminante du destin

post-mortem de l'homme. C'est dans la mesure où l'on aura été fidèle à la sagesse ancestrale, et donc en fait au service de la communauté familiale ou clanique, que l'on sera admis en la compagnie des ancêtres dans l'au-delà. Ce qui amène l'exclusion des sorciers et des méchants, c'est-à-dire de tous ceux qui n'ont fait que nuire aux hommes et à la société.
Le fait d'ailleurs que les ancêtres forment un groupe plus restreint que les morts, prouve que les "morts et les ancêtres ne coïncident pas nécessairement" (226).

b) Un "jugement" post-mortem

L'idée d'un jugement comportant la "redditon" des comptes et la rétribution venant sanctionner la vie morale et religieuse de la personne semble devoir être exclue de la pensée tetela et bantu.

> "Dans la conception africaine", dit J. Mbiti, "on n'envisage guère de jugement dans l'au-delà. Dans l'au-delà, il n'y a pas de récompenses à convoiter, ni de punition à éviter; il n'y a ni ciel à désirer, ni enfer dont on puisse être menacé". Et plus loin il ajoute: "Même là où le jugement intervient dans l'au-delà, il porte sur l'individu et ce n'est pas un jugement eschatologique portant sur l'humanité entière ou sur l'univers. Il est admis de façon générale que Dieu punit les gens dans cette vie, et les récompense dans cette vie également. Rien ne les attend lorsqu'ils mourront, car le péché est d'abord une offense contre son prochain (vivant ou mort-vivant) et il demande à être puni ici et maintenant" (227).

La vie morale, l'"éthique" tetela et négro-africaine se limite au monde familial et clanique. Le bien ou le mal moral, c'est avant tout le bien ou le mal de la famille, du clan. Ce qui va dans le sens de l'enrichissement de la vie: fécondité, entraide, honneur, cohésion, solidarité, etc., tout cela est bon. Il s'agit là en somme d'un bien palpable, dont le résultat est visible ici-bas. En conséquence, le vieillard qui a atteint un grand âge entouré d'une nombreuse progéniture, est déjà en quelque sorte "canonisé". L'au-delà ne présente pas de passage aléatoire du moment que les rites sont faits. Quant à ceux qui meurent sans avoir rien fait pour la société, ou la vieille qui tue les autres comme mangeuse d'âmes pour accroître ses propres potentialités vitales, ils sont "déjà" condamnés à errer dans l'au-delà dès maintenant. Il n'y a donc pas de salut en dehors de la famille: avoir été un membre fécond, important de la famille et du clan et rejoindre la communauté "familiale" des ancêtres est l'accomplissement unique et désiré de tous.

La conception tetela de l'au-delà est assez bien partagée par la majorité des populations bantu avec toutefois quelques nuances de l'une à l'autre.
On noter ainsi que selon l'eschatologie diola (Sénégal), le destin post-mortem de l'homme présente deux aspects. Au cas où il s'agit d'un homme honnête, courageux et bon, la tradition diola affirme qu'il devient âme pure (afoka) après la mort, tandis que son corps pourrit au cimetière. L'"afoka" vit dans une agglomération invisible, près des villages dans un état de "quiétude et de grand bonheur" (228). Tandis que l'homme méchant devient systématiquement "apur-apur", c'est-à-dire un revenant (229), qui mène une vie pénible, ne se nourrissant que des termites et des mouches, et ne buvant que quelques gouttes de rosée.
Pour les Bashi (Ruanda), il existe deux villages des morts: les bons vont dans le "chikerere", le ciel placé au-dessus du firmament bleu - qui est le séjour habituel de Dieu - et les mauvais vont sous terre "omu kuzimu", où ils sont condamnés à rester éternellement (230).
Cette conception est également partagée par les Mossi de la Haute-Volta, tel que le rapporte H. Maurier dans son travail sur la religion mossi (231).

Cependant, à la lumière de certains travaux ethnologiques, il apparaît de plus en plus que l'exclusion de l'idée de "jugement" et de "rétribution" post-mortem n'est pas aussi catégorique qu'on peut le croire. Chez certaines populations, on trouve les traces d'une rétribution après "purification": avant d'être admis dans la communauté des ancêtres, certains sont soumis à passer par une période de transition où ils doivent purger une peine. C'est le cas des Malinke et des Bambara du Mali, qui parlent de sept cieux (232). La même idée se rencontre chez les Diola (233).
D'autres pensent que le mort est jugé par les ancêtres sur ce qu'il a fait en leur faveur, s'il n'a pas jeté la honte sur la famille; ou bien, sur le chemin qui mène chez les ancêtres, Dieu donne sa lumière aux bons pour qu'il ne s'égarent pas en route, n'aient ni faim ni soif et arrivent rapidement chez les ancêtres (234).

L'idée d'un jugement et d'une rétribution (ou peine à purger) apparaît ici comme une toile de fond. S'agit-il là de l'influence du christianisme ou de l'islam? Les populations africaines ayant longtemps avant la colonisation, côtoyé ces deux religions, il ne serait pas totalement exclu que leurs croyances n'en aient subi certaine influence. Toutefois, même là où apparaît l'idée de

jugement et de rétribution, celle-ci prendra toujours racine sur les valeurs traditionnelles, c'est-à-dire sur les valeurs prônées par les ancêtres. Pour le Négro-Africain, les ancêtres résument la vie réussie. Ils lui servent par conséquent de guide sur le chemin qui doit un jour le conduire en leur demeure; le couper d'eux, c'est couper la fleur de sa tige.

c) Modestie théologique ou manque d'intérêt?

Des divergences apparaissent au sujet de l'emplacement du village des morts et de la vie que mènent les gens de l'au-delà.

> "La terre des défunts", note J. Mbiti, "est située par certaines sociétés, sous la terre; d'autres la placent dans les régions incultes inhabitées, dans les rochers, les grottes, les forêts; et d'autres sociétés encore envisagent même vaguement qu'elle se situe quelque part au ciel 'avec Dieu'." (235)

Les apparentes contradictions dans la pensée des Africains au sujet de l'eschatologie, doivent, selon nous, être considérées, non comme une "modestie" théologique, mais comme provenant d'un manque d'intérêt de ces considérations pour ceux qui vivent dans ce monde, le seul qui compte vraiment.

> "La cosmologie théologique de l'enseignement chrétien", remarque S.F. Nadel, "ne soulève aucun intérêt chez les Nupe. Un évangéliste a raconté ses tentatives avortées faites à ce sujet, lorsque ses futurs convertis n'avaient pas peur d'admettre qu'ils 'ne savaient rien' au sujet de la création du monde, mais qu'on ne pouvait pas les convaincre que cela valait la peine" (236).

Les gens en effet, ne peuvent se permettre d'ignorer ce qui à leurs yeux passe pour être important.
Taxer les conceptions africaines d'ignorance des réalités eschatologiques, implique que l'Africain aurait besoin d'être excusé pour avoir été incapable d'imaginer un monde théologiquement meilleur que celui-ci. Pareilles prétentions témoignent en réalité, de l'irréalisme de certaines élucubrations philosophiques ou théologiques.

Les religions africaines, on le sait, sont fortement imbriquées dans la situation sociale. Elles "ne s'occupent pas tellement de l'origine et de la fin du monde, mais bien d'une bonne vie, d'un mariage heureux et fécond, etc. Elles traitent plutôt des causes des maladies, des défauts et autres obstacles sur le chemin de la réalisation et de l'accomplissement de soi-même" (237). En fin de compte, seul "ce" monde importe aux yeux de l'Africain traditionnel.

Cette absolution "apparente" de la vie terrestre dérive en réalité du fait qu'après tout la vie dans la communauté traditionnelle africaine, sans être parfaite, n'était pas si mauvaise que cela.
Imposé en partie par les circonstances, le "socialisme" négro-africain était en réalité un "communitarisme" conscient. V. Guerry remarque à ce propos, que "le monde des ancêtres fait de la société baoulé un bloc inébranlablement uni. Elle lui doit son unité: tous sont sortis d'un même pays et se dirigent ensemble vers une même région mystérieuse. Ce cercle ininterrompu, cette vie unique qui surpasse tous les accidents terrestres, ce 'vivre ensemble' toujours est une force incroyable" (238). En primant la vie en communauté, les Africains n'ont pas seulement fait de nécessité vertu. "Ecce quam bonum et jucundum fratres habitare in unum" (Ps. 133).

4.2.3. Les ancêtres et l'Absolu

Dans la plupart des demandes qu'il adresse aux ancêtres, le Tetela place la vie au centre.

> "Ce qu'il demande aux ancêtres, c'est la vie, ce sont les moyens honnêtes et naturels de la conserver et de la transmettre" (239).

Cependant, le Tetela est convaincu que les ancêtres ne sont pas les auteurs de la vie: c'est Dieu seul qui est la source de la vie. Auteur de la vie, Dieu est en même temps auteur de la sagesse ancestrale qui les a amenés à fixer des conditions à remplir pour mener une vie harmonieuse ici sur terre et qui, par le fait même, détermine le sort dans la vie future. Celles-ci réalisées, le sort est fixé. Dieu a pour ainsi dire coulé sa volonté dans la sagesse ancestrale; son flot vital s'écoule jusqu'aux vivants par le canal des ancêtres; ainsi que le confirme A. Shorter pour qui les ancêtres sont des "canaux donnés par la divinité, qui permettent le contact avec l'être suprême ou avec la réalité ultime, quelle que soit la façon dont celle-ci est conçue" (240).

Ainsi, honorer les ancêtres, c'est honorer Dieu lui-même, si bien qu'en offrant des sacrifices et des présents aux ancêtres, on adresse par la même occasion sa prière à Dieu.
L'Africain révère Dieu, le craint, l'invoque dans les circonstances périlleuses et le remercie quand il échappe à un danger. Mais sa prière passe avant tout par les ancêtres qui se chargent de la faire parvenir au Maître de la vie.

4.2.4. Les ancêtres et les vivants

a) Le culte des ancêtres

Partout en Afrique, comme en témoignent les missionnaires, les ethnologues, les sociologues et les anthropologues, l'existence d'un "culte" rendu aux ancêtres semble être une évidence. On visite leurs tombes pour y déposer des offrandes; on leur dresse un poteau sacré dans la case ou ailleurs, on leur dresse des mausolées, et on les invoque sous ces symboles, etc. Le recours aux ancêtres est universel en Afrique noire.

> "Leur culte", écrit E. Bolaji Idowu, "revêt dans la vie des Africains une importance primordiale... pour les vieux Africains, hommes et femmes, des villages de l'intérieur, la vie, de jour en jour, voire de moment en moment, n'a aucune signification séparée de la présence et de la puissance des ancêtres. Le père de famille commence la journée en leur adressant une prière où il se soumet, lui et les siens, à leur protection, prière qu'il accompagne d'un sacrifice de noix de kola et de vin de palme. En plus de cette offrande quotidienne, il y a une fête annuelle en l'honneur des ancêtres. A cette occasion tous les adultes, hommes et femmes, font une offrande, habituellement de la volaille, aux ancêtres qui habitent maintenant dans l'autre monde. On fait également des offrandes toutes les fois que les ancêtres le demandent" (242).

Les ancêtres gardent donc une très grande importance dans la vie de l'Africain. Il leur demande de lui être favorables dans la vie. Les ancêtres de leur part, attendent de tout vivant de leur lignée, respect et fidélité à la vie, aux coutumes et au culte traditionnel.

> "Il y a échange de services et de bons procédés, ou parfois même échange de mauvais traitements, entre les vivants et les morts, comme cela se passe normalement entre les vivants" (243).

L'Africain se rappellera donc que ses ancêtres ont besoin qu'on s'occupe d'eux; ils ne donnent que si on leur donne. Ils surveillent la lignée familiale pour la maintenir en vie selon les traditions et punissent les indociles, les imprudents, les récalcitrants. Mais en même temps, les ancêtres sont recherchés parce qu'ils sont les garants de la fécondité, de la sécurité, de la paix. H.V. Beier dira à ce propos:

> "Un Oricha (ancêtre) n'est pas vénéré en raison de sa nature vertueuse, mais de sa vitalité. C'est son intensité 'vitale' qui attire les gens vers Chanço. En lui rendant hommage, ils espèrent participer à sa puissance de vie, recevoir de lui une aide et une vitalité consolidée" (244).

Bref, les ancêtres sont aussi "vivants" que les vivants eux-mêmes. La famille ou la vie familiale forme une réalité unique, un tissu que la mort ne déchire pas. En conséquence, l'occupation favorite des ancêtres, c'est de veiller sur

leur famille, spécialement sur les vivants qui constituent la pointe de la vie la plus avancée qui doit continuer ce qu'ils ont déjà fait eux-mêmes.

> "Dans leur demeure souterraine (alung), tous les défunts du même clan continuent à faire partie du même groupe. Ils s'occupent encore des vivants, veillant à la fécondité des foyers, au succès de la chasse et de la récolte, en un mot: à la prospérité du clan tout entier" (245).

Les Tetela affirment que s'il y a des gens qui vivent longtemps, c'est qu'ils sont protégés d'une manière spéciale par les "dimu" de leurs proches. Chaque fois, en effet, qu'un "edimu" sait qu'on va enlever quelqu'un de sa famille, il va faire tout pour empêcher ses camarades (246).

Si un sacrment est un signe extérieur, tout à la fois expressif et efficace de croyance et de comportement, alors le culte des ancêtres est le sacrement de la "parenté".
En rendant un culte à ses ancêtres, l'Africain affirme le type d'obéissance qui prévaut au sein de la famille étendue, et confirme son acceptation de la répartition de l'autorité à l'intérieur de celle-ci.

En effet, le culte rendu aux ancêtres symbolise la priorité d'âge, ritualise la piété filiale et renforce par le fait même la stabilité sociale. Aux yeux des Africains, les ancêtres représentent une synthèse personnifiée de tout ce qu'une société donnée tient pour sacré.

> "Dans toutes les communautés yoruba", écrit M.A. Fadipe, "la structure politique doit une grande part de sa stabilité à la coutume de prendre l'avis des aînés" (247).
>
> Et G. Wagner d'enchaîner:
>
> "La puissance que les esprits (des ancêtres) sont censés avoir sur le bien-être des vivants semble être liée à l'idée d'ancienneté et doit dès lors être mise en relation avec la puissance attribuée aux malédictions et bénédictions proférées par des personnes âgées" (248).

L'étude de R. E. Bradbury corrobore cette conception qui lie le culte des ancêtres à la ritualisation de la piété filiale (249). Pour les Africains, les "ancêtres symbolisent la continuité de la structure sociale et la répartition appropriée à chaque moment donné de l'autorité et du droit qu'ils tenaient et transmettaient" (250).
Le culte des ancêtres apparaît ainsi comme la représentation ou l'extension de l'autorité qui fait partie constitutive des rapports de droit entre les générations successives. Il est par conséquent l'"instrument principal de la tradition, un générateur de conformité. La relation aux ancêtres exprime symboliquement la soumission aux rapports sociaux existants et justifie, dans le langage du sacré, cette acceptation de l'ordre établi" (251).

Placé dans une telle optique, la vénération des ancêtres prend des perspectives nouvelles; elle est l'expression de ce souci intime de l'Africain de préserver et d'élancer le don de Dieu au monde. L'union et l'inspiration de ceux qui ont su, avant lui, bien accomplir cette mission, font l'âme de cette vénération.
Le vrai Africain reconnaît la dette contractée envers toute la longue lignée à laquelle il doit la "vie", aussi bien les vivants que les morts.
Parlant des Bakongo, V. Mulago écrit à ce propos:

> "Rien ne peut donner une idée plus claire et plus objective de la morale des Bakongo, et sa base large et saine. On y voit l'homme non seulement héritier, mais aussi continuateur de l'oeuvre des ancêtres. Le droit et le devoir n'apparaissent jamais séparés" (252).

C'est là un article fondamental du credo africain.

b) Les rapports entre les morts et les vivants

Les Tetela disent: "We mena osombo (edimu) kete we nsombo" (qui voit l'esprit désincarné (spectre) est ensorcelé). On ne peut voir un "esprit", car le voir, c'est cesser d'être homme normal et être condamné à mourir. Voir un esprit est donc un grand malheur!

De prime abord, on peut dire que pour les Tetela, il ne peut y avoir des relations entre les vivants et les morts, comme il en existe entre les morts. D'autant que, disent-ils, les morts sont invisibles, et chaque fois qu'ils se laissent voir, le vivant est ensorcelé, cesse d'être homme et seule subsiste en lui une apparence humaine. Tout commerce semble donc hors de propos.

Dans la réalité cependant, il en va tout autrement. Les diverses attitudes envers le cadavre: toilette, habillement, pleurs, paroles adressées au mort, etc., tout cela témoigne d'un grand respect à son égard. Ce respect est d'autant plus authentique que les Tetela croient en la présence "actuelle" du mort dans son cadavre. Ces relations se concrétisent également dans le rêve, les cérémonies de deuil, des apparitions, la réincarnation, le déroulement de certaines cérémonies, la consultation du féticheur ou du devin, les ordalies, etc.

- Les rêves

Certains rêves peuvent être interprétés comme des messages envoyés par les ancêtres aux vivants. Dans ce cas on s'y conforme scrupuleusement sous peine de maladie, de malheur ou de mort. Il faut noter que ce moyen est très peu utilisé pour la communication entre défunts et vivants.

- Les cérémonies de deuil

Ces cérémonies ont pour but d'assurer le repos et la paix de l'âme du défunt. Les Tetela disent qu'ils procèdent à ces cérémonies pour faire sortir le défunt de la forêt et l'amener au village des ancêtres où il vivra en leur compagnie (253).

- Les apparitions

La croyance aux revenants est assez généralisée en Afrique. Les défunts sont en général invisibles. Mais le revenant lui, peut parfois devenir visible. Celui qui le voit est ensorcelé (nsombo) et dépérit petit à petit jusqu'à la mort, si un "wetshi" (féticheur) ne réussit pas à le désensorceler. D'où la peur manifestée à leur égard.
Souvent les revenants manifestent leur présence "en agitant les herbes d'une manière insolite, en imitant le bruit d'une branche qui craque, d'une pierre qui roule, de bracelets de métal qui s'entrechoquent, d'un rire bruyant, d'un cri lugubre, etc." (254).

On chasse les revenants par des cris et des insultes. Mais au cas où un revenant se manifestait dans la maison, on recourt au "féticheur" qui remet des talismans qu'on porte sur le corps (mpako) ou qu'on place dans la maison (nkinda) ou au champ pour se prémunir contre les actions néfastes des revenants.
Les âmes désincarnées des sorciers et des hommes au coeur mauvais rôdent sans repos.

- Le recours aux devins et aux féticheurs

Les devins et les féticheurs ont le pouvoir de communiquer avec les ancêtres. Aussi le Négro-Africain aime-t-il (jusqu'aujourd'hui) à ne rien entreprendre d'important sans avoir au préalable consulté les ancêtres par le canal du devin ou du féticheur, pour connaître leur volonté et se les rendre favorables.

> "S'agit-il d'entreprendre une guerre contre une tribu ennemie, ils consulteront les esprits par l'offrande d'un sacrifice pour avoir la certitude de l'opportunité et du succès de l'entreprise" (255).

Les modes de communication entre les vivants et les morts sont aussi variés que le sont les ethnies en Afrique. Il n'entre donc pas dans nos intentions d'en faire ici l'inventaire complet.

Le plus important, à nos yeux, c'est de constater que quel que soit le mode de rapport qu'il établit avec les ancêtres, le Négro-Africain place toujours au centre sa santé et son bien-être, c'est-à-dire la vie; cette vie qui revient toujours comme un "leit-motiv" de son action et de sa conduite.

4.2.5. Les esprits: Dimu (sing.: edimu)

A côté des esprits des ancêtres, les Tetela, comme la plupart des peuples africains, admettent l'existence de "purs" esprits appelés "dimu".
Les "dimu" (esprits) représentent dans le monde des Tetela toutes sortes de spectres ou esprits ainsi que des génies protecteurs ou malfaisants. Il existe plusieurs sortes de "dimu". Nous en citerons ici quelques-uns qui ont un rôle spécifique dans la vie des vivants.

a) L'esprit "Okishi"

C'est le spectre qui entre dans l'homme et le possède pour le rendre "entoonto", une sorte d'homme qui a perdu ses esprits, un homme "hébété", hors de la réalité.

La possession est une punition que les ancêtres infligent aux descendants qui ne respectent pas leurs volontés, ne prennent pas en considération leurs recommandations ou transgressent les lois et les tabous de la famille.
Elle est donc "la conséquence de certaines mauvaises actions: elle atteint le fils qui n'a pas respecté les usages imposés par le deuil d'un père; l'époux ou l'épouse qui a manqué au deuil de son conjoint" (256).

Avec l'hébétude, l'homme perd en quelque sorte son âme et se trouve souvent frappé d'apoplexie. Il devient désordonné dans ses paroles et ses actes, et dépérit petit à petit jusqu'à ce que mort s'ensuive si un "wetshi" (féticheur) compétent ne l'exorcise pas.
L'okishi détruit l'homme dans ce qu'il a de plus fondamental: son centre vital. Il ravale au rang de la bête, l'homme qui ne respecte pas la hiérarchie ontologique, en lui enlevant l'"esprit" humain.

b) L'esprit "Odyenge" (esprit possesseur)

L'"Odienge" est un esprit particulièrement dangereux et défavorable à l'homme. Il habite, non le sous-sol, mais la forêt, les grands arbres, les termitières

ou les collines. Il possède aussi bien les hommes que les animaux. C'est une "possession" violente et agressive qui s'attaque à tout ce qu'il y a dans les environs. C'est d'ailleurs par ce comportement anormalement violent qu'on reconnaît celui qui est "possédé" par un "odyenge". Son langage devient altéré et quasiment incompréhensible.

Un homme "possédé" par un "odyenge", qui par la suite se fait "déposséder" par un "wetshi" compétent, devient à son tour "guérisseur" et on l'appelle "Wetshokonda" (guérisseur de la forêt). Un tel homme passe automatiquement pour un spécialiste en matière de sorcellerie et d'exorcisme, car il est censé être habité maintenant par un bon génie qui l'inspire et stimule la voyance. Cependant, une initiation du "Wetshokonda" est requise et le prix à payer est le "nkoko ka wetshokonda" (la poule du guérisseur de la forêt).

c) L'esprit "Wadyodimu" (l'épouse du village des morts)

C'est un bon esprit, qui avec les mânes des ancêtres, veille aux biens et à la propriété de la famille. Chez les Igbo, cette divinité est appelée "Ana" ou "Ala". Elle est considérée comme la reine du monde souterrain.

> "Elle est à la fois la source et le juge de la moralité des humains, et en conséquence, elle applique les principales sanctions rituelles dans les disputes et les litiges... C'est en son nom que sont faites les lois et que sont prononcés les serments... Un autel pour les rites Ale se trouve dans chaque village" (257).

Chez les Tetela, le Wadyodimu est un génie convié spécialement à la protection de l'homme. Il est supposé marcher derrière son homme pour assurer sa sécurité (258).
Anciennement, chaque chef de famille tetela construisait devant sa maison une case miniscule (yidu) pour loger son Wadyodimu. Le soir, la famille se réunissait autour de cette petite case pour tenir compagnie à Wadyodimu (259). On déposait trois petites termitières (atshuka; sing.: etshuka) et un peu de bois de chauffage devant la petite case. Le jour où il n'y avait pas de pluie, on y allumait du feu; le jour de pluie, on y déposait des braises ardentes prises au foyer. Ce feu était le symbole de la vie du maître de la maison: "Ainsi brillera ce feu, disait-on, ainsi durera la vie du maître de la maison" (260). On l'éteignait d'ailleurs à sa mort.

Le chef de famille déposait dans la maisonnette: une hache, un couteau et tous les objets récemment acquis, ainsi qu'un "lokenga" (une assiette en terre cuite) pour y déposer la part des aliments réservés à Wadyodimu. Tout comme il dépose un objet tantôt chez l'une, tantôt chez l'autre de ses épouses, ainsi agit-il de même avec Wadyodimu, qu'il considère aussi comme son épouse. S'il n'agit pas ainsi, son Wadyodimu risque de se fâcher et le protégé n'obtiendrait plus de richesses.

Avant d'entreprendre un voyage, le chef de famille se présentait devant la maisonnette et accomplissait un rite au cours duquel il demandait conseil à son génie protecteur: il faisait éclater une feuille d'arbre tendre en claquant une main sur l'autre (lokambo) et disait:

> "Viens avec moi où je veux aller.
> Précède-moi pour voir si ma démarche va réussir ou non.
> Fais-moi savoir en cours de route si je dois continuer ou non.
> Indique-le moi par un signe au sol (eshingo)" (261).

Ensuite il partait sans se retourner. Quand, à son retour, on lui présentait de la nourriture, il donnait un peu à Wadyodimu en jetant un peu de ce repas derrière-lui. Dès son arrivée, il déposait tout ce qu'il avait apporté aux pieds de la case de Wadyodimu avant de raconter son voyage aux autres femmes.

d) L'esprit "Osango" (enfant en pépinière) ou "On'Okanga" (enfant du médicament).

Les "Esango" ou les "Ana w'ekanga" sont, comme nous l'avons déjà dit, les esprits des enfants ou des ancêtres qui cherchent à renaître.
La réincarnation est parfaitement admise chez les Tetela (262).

L'entrée de l'esprit "osango" dans le ventre d'une femme coïncide avec la conception. Avant celle-ci, il reste plusieurs jours dans la maison ou tout près de là, sur un bananier, un arbre, etc. De là il observe le genre de vie de la famille avant de se décider à y naître. Pour se manifester, les "esango" prennent plusieurs formes: étoile filante, serpent, souris, sauterelle, caméléon, oiseau, etc.

Pour les Tetela, les "esango" sont des âmes des défunts qui cherchent à reprendre chair et qui, en attendant de découvrir un foyer propice, errent dans la nature sous différentes formes. Le foyer qui désire un enfant doit être attentif à leur manifestation et fait tout pour adopter des attitudes d'accueil et de bienveillance chaque fois qu'il se trouve en face d'un phénomène qui lui

paraît être un "osango".

A propos des esprits, les Tetela en distinguent deux sortes: les bons et les mauvais. Les bons veillent au bonheur et à la prospérité de la famille et du clan; tandis que les mauvais cherchent à nuire. Les Tetela mettront donc tout en oeuvre pour se prévenir des mauvais et s'attirer les faveurs de bons esprits. Il apparaît encore une fois ici, que la lutte fondamentale, celle de la vie aux prises avec des forces susceptibles de la détruire, est à la base de la croyance aux esprits. Le vrai "maître" du monde et de la vie est toujours Dieu, les esprits en sont les ministres; des intermédiaires, qui, ou bien favorisent la vie du monde et des hommes, ou bien s'opposent avec acharnement à son épanouissement (263). L'homme se préoccupe de se les rendre favorables pour être à même d'accomplir sa mission sacrée dans le monde (264).

Dans son livre: "L'évêque Shanahan du Nigéria du Sud", J. Jordan écrit:

> "L'indigène en général était admirablement préparé par son milieu et par sa formation à une explication de la vie en termes d'esprit plutôt qu'en termes de chair. Ce n'était pas un matérialiste. On peut même dire que rien n'était plus loin de lui qu'une philosophie matérialiste de l'existence. Une telle philosophie n'avait pour lui aucun attrait" (265).

Pour l'Africain, le monde des esprits est un monde réel. Le Tetela le conçoit comme un monde en soi distinct. Il a pourtant une relation très étroite avec ce monde matériel. Le monde des hommes et le monde des esprits ne sont pas deux mondes indépendants: ils sont complémentaires. L'homme a besoin des esprits et ceux-ci ont besoin des hommes pour réjouir leur coeur et se nourrir de leurs offrandes grasses. D. Westermann écrit à ce sujet:

> "Le monde de l'Africain est caractérisé par son unité et sa cohérence... et on ne peut comprendre la vie africaine qu'en la considérant dans son ensemble" (266).

Les ancêtres et les esprits ont une fonction "vitale" aux yeux de l'Africain; ils médiatisent le rapport de l'homme à l'homme et de l'homme à la nature. Ils constituent pour lui la mise à sa disposition d'un savoir sans lequel le réel ne saurait être articulé.

Ainsi, c'est à travers le rapport avec les ancêtres et les esprits que toute la réalité sera interprétée et que le problème du mal trouvera un langage. Outre l'action reconnue du sorcier mangeur d'âmes, maladie, catastrophe naturelle, misère seront expliquées comme provenant d'une négligence dans le service

des ancêtres ou d'une transgression des traditions établies par eux. L'observance scrupuleuse de l'ordre établi et l'exercice du culte en leur honneur représentent le prix même de la vie, la dette de son existence, la condition de possibilité d'entrer dans un ordre proprement humain et d'avoir une place dans la totalité sociale.

Pour l'Africain, les ancêtres sont la chaîne qui suspend les vivants actuels à Dieu, source de vie; si la chaîne se rompait, les vivants cesseraient d'être, leur vie serait impossible. Dans ce contexte, la mort n'interrompt pas vraiment la vie: la famille comprend aussi bien, et nécessairement, les vivants actuels que les morts; la solidarité familiale, l'entraide continue à s'exercer entre tous les membres, vivants ou trépassés, de la même famille.

Les voix des morts ne sont donc pas éteintes: on peut entrer en dialogue avec eux:

> "Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,
> ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
> et l'ombre qui s'épaissit,
> les morts ne sont pas sous la terre:
> ils sont dans l'arbre qui frémit,
> ils sont dans le bois qui gémit,
> ils sont dans l'eau qui coule,
> ils sont dans l'eau qui dort,
> ils sont dans la cave,
> ils sont dans la foule,
> les morts ne sont pas morts...", s'exclame le poète (267).

Le culte qu'on leur rend permet de les réintégrer dans l'univers et la société des vivants. Il n'y a donc plus de discontinuité entre la mort et la vie.

La destinée humaine est le "conflit" dramatique entre la vie et la mort, laquelle trouve son sens dans la "victoire" de la vie sur la mort.

Le culte des ancêtres relie les morts aux vivants et donne aux individus la conscience d'appartenir à une seule famille qui se poursuit dans le temps sans rupture effective.

4.3. La sorcellerie et le problème du mal

Quiconque voudrait s'attaquer au problème de la sorcellerie, serait bien vite submergé par la masse des documents, la confusion des vocabulaires et des doctrines, le nombre et la complexité des problèmes.

Dans le temps, la sorcellerie remonte jusqu'à l'époque des cavernes, puisque la Grotte des Trois Frères, au Tuc d'Audubert, en Ariège, nous a livré ce qui

semble bien être la plus ancienne représentation d'un sorcier (268). S'étendant à perte de vue dans le temps, la sorcellerie se montre tout aussi envahissante dans l'espace. Il n'y a pas une monographie ethnologique qui ne consacre un ou plusieurs chapitres aux opérations magiques (269).
Comment dès lors arriver à dominer plus ou moins la masse des matériaux réunis à pied d'oeuvre et dont les recherches scientifiques font chaque année monter le niveau de quelques degrés?

Notre intention n'est pas de discuter les théories, passablement enchevêtrées et contradictoires sur les origines de la sorcellerie, son antiquité, son extension, son histoire ou même sa philosophie.
Fidèle à la méthode que nous nous ommes imposé dès le début, nous n'envisagerons le problème de la sorcellerie que sous un seul angle: son rapport avec la vie.

4.3.1. Les principes d'explication du mal

Dans une étude sur les relations entre le médecin, le malade et la maladie dans les sociétés traditionnelles, J. Pouillon appelle la culture: la maladie elle-même, c'est-à-dire ce sans quoi la culture ne serait pas ce qu'elle est, car sans la maladie, "on vivrait sans souffrance dans une torpeur animale"(270). Par maladie, il faut entendre également les malheurs, les accidents, la sécheresse, la malchance, la mort; bref, tout ce qui entrave le fonctionnement de la société et la met en péril: le "mal".

De fait, par la maladie, la souffrance ou la mort d'un seul, le groupe social dans la société traditionnelle africaine se sent entrer en décomposition. Les Tetela disent à ce propos: "Lohita otoy mbohomoe mpota ko tshe mbusana la dikila" (un seul doigt est blessé et tous les autres sont souillés de sang), pour signifier la cohésion étroite qui existe entre tous les membres de la communauté familiale ou clanique: pour le meilleur et pour le pire.
Aussi, est-ce à l'intérieur du régistre culturel que le mal sera circonscrit. La maladie - le mal quelconque - n'est jamais un processus purement objectif, mais toujours prise dans les rets de l'imaginaire culturel: chaque société offre à ses sujets ses modèles à elle de maladies et de procédés de guérison. Entre le patient et le médecin, c'est le cadre social qui l'emporte par-dessus l'aspect scientifique ou objectif de la maladie (271).

Cela, bien sûr, ne veut pas dire qu'il n'existe plus aucune objectivité! Elle existe bien, mais cette objectivité est limitée et complétée par le milieu culturel. Par conséquent, les notions de corps, santé, souffrance, vie, mort, bref de "normal" ou de "pathologique" sont des notions proprement relatives, impossibles à cerner en dehors d'un langage culturel précis. Cela apparaît assez clairement dans le cas du phénomène de possession. Alors que dans la société moderne, les individus sont rejetés, expulsés hors du cadre social ou familial, dans des prisons ou hôpitaux psychiatriques, comme en témoigne M. Mannoni, qui note:

> "Loin de nous cependant, l'idée de faire du malaise social la seule cause de la 'maladie mentale' - mais nous ne pouvons méconnaître la façon dont ce malaise agit comme élément sur-déterminant, à la fois dans le processus qui amène à l'asile et dans celui qui à la sortie de l'asile le maintient à l'état de handicapé ou d'invalide" (272);

dans la société africaine traditionnelle par contre, ces mêmes individus sont d'une façon ou d'une autre récupérés. C'est qu'il n'existe pas de pathologie en soi.

Dans la perspective négro-africaine, l'individu frappé d'un mal quelconque est un théâtre où vont s'exprimer les conflits de la culture et son mal ne sera pas une réalité isolée à côté d'autres, un drame à porter dans une solitude extérieure.
Les Africains ne verront aucune difficulté à attribuer à la même maladie à la fois des causes naturelles physiques et des causes extérieures comme l'action de puissances invisibles (esprits) ou l'action d'un sorcier: "Odyo havu kema veko" (il n'y a pas de mort sans intervention extérieure), disent les Tetela. Tout malheur qui arrive est toujours provoqué par une cause maléfique. A l'origine des maladies, des fléaux, de deuils, se tient un être malveillant, une puissance maligne (273).
Ainsi, puisque la maladie est un état inorganisé, une négativité humaine, ou encore une mise en question de l'ordre social, la société africaine va articuler cette situation inorganisée et confuse dans un langage. Il n'y a pas là inattention et légèreté devant la réalité objective et physiologique. La maladie sera plutôt inscrite dans un langage offert par la société et le premier bénéficiaire des procédés thérapeutiques sera la société, la société dans sa cohérence, que le malade donne l'occasion de confirmer.

Deux modes d'interprétation du mal semblent assez courants en Afrique: l'intervention des esprits et l'action du sorcier.

a) L'action des forces invisibles (esprits)

N'importe quel malheur peut être un châtiment des esprits ou des ancêtres. Et pourtant, nous l'avons vu, pour le Négro-Africain, ce sont aussi bien les esprits que les mânes des ancêtres qui le protègent, l'avertissent des dangers, lui indiquent des remèdes contre les maladies et combattent à sa place dans les difficultés! Attitude contradictoire?
Nullement! En effet, la protection des esprits et de mânes comporte en contre partie pour l'homme l'obligation d'offrandes régulières et de sacrifices, l'accomplissement de certains rites et d'une multitude de tabous. Ainsi par exemple, lors du lever du deuil, il est obligatoire d'asperger les membres de famille de "mpembe" (kaolin) pour chasser les mauvais esprits. Négliger cette coutume, c'est permettre aux mauvais esprits de "posséder" certaines personnes" (274).
Toute négligence dans l'accomplissement des rites peut donc entraîner soit le retrait de la protection des esprits - et alors tous les malheurs s'abattent sur l'individu ou la communauté - soi la colère effective et positive des esprits. La susceptibilité des esprits et des mânes est telle que toute résistance ou négligence dans leur service est sévèrement punie.
Les activités des esprits apparaissent ainsi "à la fois transcendantes et immanentes, fondatrices et participantes toujours actives, bienfaisantes - malfaisantes tour à tour, selon les comportements que l'homme manifeste à leur égard" (275).

Quelle est la signification des châtiments - folie, malheur, maladie, etc. - dûs à l'action des esprits aux yeux de l'Africain?
L'intervention malfaisante des esprits est en réalité considérée comme une interpellation adressée à un individu; celui-ci se sent comme enchaîné par cette interpellation et ne peut trouver l'équilibre qu'en renouant à nouveau le dialogue avec les esprits: en leur rendant un culte qui leur soit agréable, il se les rend favorables.
Dès lors, il ne gît plus dans le non-sens et la confusion. Il reconnaît sa propre place dans le groupe, celle des autres et celle des choses dans l'univers.

Le dialogue renoué avec les esprits et les mânes des ancêtres, c'est le sens retrouvé. C'est qu'il n'y a pas de sens en dehors de celui offert par la coutume ou la tradition.
Les ancêtres sont les fondements et la cohésion du groupe social. Perdre le dialogue avec eux, c'est perdre le dialogue avec la communauté, c'est être livré à l'individualité, à l'insécurité, à l'anonymat, à la mort. Seule la réintégration de la coutume fournit à l'individu les signifiants nécessaires pour sa ré-équilibration.
Puisque la maladie (châtiment) est une interpellation à l'adresse de l'homme, celui-ci doit s'adresser au "wetshi" (féticheur) qui lui indiquera le moyen ou les sacrifices à offrir pour les apaiser; c'est-à-dire il doit à nouveau se conformer au symbolisme social. Ce n'est, en effet, qu'à partir de sa soumission aux prescriptions du "wetshi", de sa réconciliation avec les esprits qu'il pourra sortir de l'informe et du confus, reconnaître la place des choses et des êtres dans l'univers.

b) La sorcellerie (Doka)

1°. Définition

Le terme "sorcellerie" est un mot très flou; et pendant des siècles la sorcellerie a été confondue avec la magie et le fétichisme, comme en témoigne M. Briault, qui écrit:

> "Dès les premières tentatives d'évangélisation, les missionnaires furent frappés de tout ce que les Noirs portaient au cou, aux bras, aux jambes, et qu'ils ne paraissaient pas disposés à laisser toucher ou prendre. Le plus souvent, si on les interrogeait sur ces breloques, ils se bornaient à dire que c'était un remède, un médicament, mais ces propos semblaient indiquer un remède sans vertu médicale directe. Aussi ce genre de 'médicament' reçut un autre nom, portugais celui-là, le mot fetiço où se trouve le latin factitius, factice, fabriqué; cela devint, en France, le mot fétiche, avec ses dérivés: fétichisme, féticheur, etc... Ecrivant en latin, les Pères disaient que les Noirs païens étaient Idolorum cultores, sectateurs des idoles. Analogue au féticheur, celui qui dirigeait ce culte recevait le nom de sorcier ou de jeteur de sorts. A ces noms d'idolâtres, de sorciers, de féticheurs et de fétiches, se borna pendant des siècles, la quasi totalité des idées qu'on se faisait des religions de l'Afrique Noire" (276).

Voulant de son côté définir la sorcellerie, N. Jacquier, dans son "Flagellum haereticorum" range intrépidement sous la rubrique de la sorcellerie les devins, les jeteurs de sort, les magiciens guérisseurs, les lycanthropes et les femmes qui se transportent aux sabbats diaboliques. Tous ces gens représentent, selon lui, un aspect différent du "cultus daemonum", et les secrets magiques, les dons divinatoires, les guérisons suspectes dérivent de la sciene transmise par les mauvais anges, ex traditione malorum angelorum.
Magie, sorcellerie, tout est diabolique:

> "Vox haec sortiarius proculdubio ab usitatiore latina, sortilegus, deducta est, quam et ipsam homines latini ad graecorum imitationem formavere... sortilegi sunt qui, per satanica... oracula, futura praenunciant... qui future divinant ex ejusdem Satanae revelatione et commercio, factis nimirum sortibus quibusdam..." (277).

Magi, fascinarii, venefici, sagae, striges, tout est mis sur le compte de la sorcellerie et les sorciers sont dits "Satanici venefici" (278). Ainsi l'attention est rivée sur l'action diabolique et c'est elle, qui, supposée à la base de toutes les divinations, sortilèges, fascinations, enchantements, envoûtements, maléfices, magie blanche ou noire, englobe le tout dans une même synonymie et une même réprobation meurtrière. Tout fétiche est démoniaque; guérisseurs et jeteurs de sort sont tous suppôts du diable.

Une erreur d'appréciation et d'interprétation semble ici manifest.
Quand il s'agit de juger les actes d'autrui, ce n'est pas de sa propre idée qu'il faut partir, mais de celui dont on juge l'acte. Avant de condamner ou d'approuver un acte, il faut d'abord interroger son auteur. Pendant des siècles, on a traité, avec une monotonie fastidieuse, une seule question au sujet de la sorcellerie: A-t-elle ou non le diable comme agent et comme premier auteur?

Pareille question ne peut que conduire dans un fouillis des anecdotes incontrôlables. Elle ne sera donc pas l'objet de notre étude.
Ce qui nous intéresse, c'est de comprendre et de cerner la valeur accordée aux opérations, pratiques et actions dites de "sorcellerie" aux yeux et dans l'esprit de ceux qui les accomplissent et les vivent.
Il y faut sans doute beaucoup d'observations, de recoupements; mais c'est la seule méthode d'approche susceptible de nous fournir des éléments qui apportent quelque lumière au problème du mal tel que vu par l'Africain.

2° "Doka" (sorcellerie) et "Doki" (malédiction)

Le mot "doka" (sorcellerie) en tetela, vient de "ndoka" (ntotsha), qui signifie "maudire", souhaiter du mal à quelqu'un, ensorceler.

La linguistique pose ici de troublants problèmes.
En effet, chez les Tetela, le même radical proto bantu "doq" (en graphie Guthrie-Greenberg) se retrouve dans deux termes voisins désignant respectivement l'envoûtement maléfique (doka, ntotsha) et une forme très particulière d'envoûtement licite (doki). Dans la société tetela, le père a le droit de sanctionner par une malédiction (doki) une faute grave commise par le fils. Cette sorcellerie du père (doki di'ombutshi) est une réaction légitime, quoique néfaste pour celui qui en est l'objet. Par contre, toute forme d'envoûtement lancé par un cadet contre un aîné ne relève plus de la catégorie "doki", mais de "doka". La pensée tetela introduit ainsi au sein du concept archaïque général "doq" une distinction (doki-doka) qui renvoie à la finalité licite ou illicite de l'opération d'envoûtement. A ce propos L. De Heusch, parlant des Kongo, écrit:

> "Les écarts significatifs entre Kindoki (doka) et nloko (doki) doivent être recherchés d'une part au niveau de la finalité anti-sociale ou sociale de l'acte d'envoûtement loka (ndoka), d'autre part dans la technique opératoire" (279).

Il va sans dire que notre étude concerne le "doka", la sorcellerie nocive, illicite.

3° Sortes de sorcellerie

Le sorcier est appelé en tetela "otoki" ou "nkanga doka" (ensorceleur, celui qui a la sorcellerie) (280).
Les Tetela distinguent deux sortes de sorcellerie: "Doka dia looto" (la sorcellerie de naissance) et "doka dia losha" (la sorcellerie d'emprunt) (281).

La sorcellerie de naissance se localise directement dans le "ventre et dans le deuxième pancréas", dit celui de la sorcellerie. C'est lui qui crache le "feu" (282); c'est lui "qui vibre" et incite le sorcier à ensorceler.
Quant à la sorcellerie "acquise" ou d'emprunt, elle se donne soit en faisant avaler une "braise" éteinte (dikalanga) au candidat, soit en lui pratiquant de courtes incisions en forme de vaccin. Lorsque le vaccin vibre, on est incité à ensorceler.

Les femmes se donnent la sorcellerie lors des écoremements de pêche (ntoka nse). La sorcellerie d'emprunt (acquise) peut perdre de son efficacité. Ce qui n'est pas le cas pour la sorcellerie de naissance, raison pour laquelle cette dernière est appelée "véritable" sorcellerie.

4° La pratique sorcière (ototshelo)

Pour devenir sorcier, le candidat doit livrer en "rançon" un ou plusieurs membres de sa famille ou de son clan à la "confrérie" des sorciers. C'est pourquoi un sorcier est toujours comparé à un "dimoemboe", une sorte de ver de terre qui ronge la terre et l'arbre; signifiant par là son action foncièrement nocive dans la société (283). Le sorcier est en effet censé posséder un pouvoir spécial, mais ce pouvoir est uniquement dirigé vers la nuisance (284). On dira de quelqu'un qu'il est sorcier pour autant que ses actes sont considérés comme illégitimes et dirigés contre une victime digne d'intérêt et protégée par la société.

Le sorcier ne se met en campagne qu'après le coucher du soleil; il opère le plus souvent seul et en secret: "Doka henya lokongo" (le sorcier ne montre pas du sable), disent les Tetela, pour signifier que le sorcier ne laisse pas de traces. Il va nu, le corps enduit de graisse pour pouvoir glisser facilement; il rôde autour des maisons, danse sur les tombes et les viole, se promène ça et là avec des chats sauvages et des hiboux, dans un van ou dans un bousier; il sème ça et là ses maléfices et sortilèges (esokoya), fait des incantations et imprécations, mange l'âme des personnes à qui il en veut et cause ainsi la mort. De fait, un homme ensorcelé sent une déperdition de ses forces vitales, de ses capacités physiques, mentales et sociales. La mort n'est pas, le plus souvent, immédiate, mais elle est là, logée de quelque façon dans le corps. L'efficacité de l'ensorcellement est liée à l'action des mauvais esprits avec lesquels le sorcier est censé être en contact. Il suffira ainsi d'avoir été regardé par un sorcier, d'avoir accepté de lui donner un tison de feu, de recevoir de lui un aliment quelconque, pour devenir sa proie et se faire dévorer de l'intérieur.

La sorcellerie apparaît ainsi liée à l'idée d'une pratique, d'une action réelle ou imaginaire, supposée efficace, exercée par un être humain vivant - servant quelque fois d'instrument à l'action d'une puissance supérieure invisible - au détriment de ses semblables par le moyen d'agents ou d'influences incontrôlables.

Poussé par l'envie, la jalousie, la vengeance, la haine ou tout simplement la volonté de destruction pour la destruction (285), le sorcier cherche à détruire la vie en s'attaquant à l'un des principes vitaux de l'homme: le corps, le souffle, ou l'ombre. L'homme dont le rôle est de contrer l'action du sorcier est le "wetshi".

5° Le "Wetshi" ou l'Anti-sorcier (féticheur)

La vie humaine est faite d'incertitudes, de conflits, de dissensions, si bien que la société est à tout instant menacée de dissolution et de régression dans l'ordre naturel, si rien n'est fait pour assigner une place à chacun, pour assigner une place aux choses, pour opérer une distribution du bien et du mal, pour expliquer ou donner un sens aux perturbations sociales et naturelles. Déjà la classification entre les bons et les mauvais esprits permet l'existence de rites dans le but de prévenir le mal ou de le conjurer et, partant, de maintenir un certain ordre social.

Cependant, le mal ne provient pas que de la négligence dans le service des esprits et des ancêtres; il y a aussi l'existence d'autres forces de mort, indéniables; il faut compter avec elles pour vivre. A tout instant, on peut être ensorcelé: échecs, maladies, accidents ont toujours une cause extérieure. Personne n'est à l'abri. Il faut se protéger contre le mal. Et comme il s'agit d'une action provenant de la méchanceté du sorcier, il faut utiliser les mêmes armes que lui.

> "Dans plusieurs pays", écrit J. Cazeneuve, ce ne sont pas les mêmes hommes qui ensorcellent et désensorcellent... Chacun a sa spécialité, et surtout sa fonction sociale. Le magicien officiel... est un homme respecté, tandis que le sorcier... est mis à mort. Mais cela ne signifie pas que les pouvoirs sont d'une autre nature. C'est plutôt parce qu'ils sont de même nature qu'il peut combattre et annuler l'oeuvre du sorcier" (286).

Sorcellerie et contre-sorcellerie constituent un circuit dans lequel l'Africain se trouve bon gré mal gré enfermé. Le Père Tastevin relève à ce propos:

> "La croyance au sortilège, à la sorcellerie, à l'envoûtement, se trouve chez eux; elle y est même, je crois, universellement répandue; mais le sorcier est considéré comme un être malveillant et malfaisant... on ne songe qu'à les éviter, à s'en protéger et si possible, à les détruire; on compte pour cela sur la science et la puissance de ceux que l'on appelle à tort des sorciers, puisque ce sont, au contraire, des anti-sorciers" (287).

A) Rôle du "Wetshi" dans la société

> "Depuis qu'il y a des hommes sur la terre", écrit M. Briault, "il y a eu, sous divers titres (magiciens, devins, fakirs) des sorciers. Leur fonction, leurs agissements ont pour principe un essai de captation, à leur profit, d'une partie du pouvoir divin, comme par exemple lire dans l'avenir ou dans la pensée, guérir à volonté des maladies, arrêter le cours des événements naturels... ou le donner à croire, ce qui revient au même" (288).

Il est clair que l'auteur veut parler ici de l'"anti-sorcier". Nous savons en effet, que la sorcellerie et l'anti-sorcellerie se distinguent dans leur finalité: alors que la première est orientée à la nuisance, la seconde par contre a comme but de protéger l'individu (le guérir au besoin) contre l'action malveillante du sorcier.
Pareille confusion, telle que celle de M. Briault, a malheureusement été assez courante chez les ethnologues et les missionnaires.

Or, la distinction entre une magie noire et une magie blanche est toujours présente à l'esprit des Bantu. Le sorcier et l'anti-sorcier (féticheur ou magicien) sont toujours donnés ensemble, comme deux termes complémentaires, inlissociables. Partout dans le même univers bantu, un homme se dresse pour enrayer les maléfices fondés sur l'envoûtement, pratiqués sciemment ou inconsciemment, le plus souvent par envie.
Cet homme est celui que les Tetela appellent "wetshi" et que nous avons traduit par "féticheur". D'autres l'appellent "nkanga" (chez les Mongo), "nganga" (chez les Baluba, Bakongo), etc. (289).

L'action du "wetshi" est toujours publique, ainsi que le confirme – sans le vouloir ni le savoir – M. Briault lorsqu'il écrit:

> "Peu d'insignes le feraient connaître sauf lorsqu'il est en l'un de ses exercices où il apparaîtra badigeonné d'ocre rouge avec des bandes blanches ou jaunes sur les bras et le visage" (290).

Ainsi les Tetela diront: "Nde eko la wetshi" (il est allé consulter le féticheur), quand quelqu'un s'en va quérir les services de l'anti-sorcier.
Cette action publique du wetshi est socialement "approuvée", comme le fait remarquer L. Hurbon en parlant du vaudou:

> "Le recours aux uga (féticheurs) est considéré dans la mentalité vaudouisante comme permis, honorable, et social... A aucun moment, il n'est situé ouvertement du côté de la négativité pure" (291).

Le Wetshi est considéré comme celui qui restaure l'intégrité de l'homme et de la société menacée par la puissance occulte des sorciers malfaisants ou des esprits courroucés. On le consulte pour la plupart des actes de la vie ordinaire: quelqu'un part-il en voyage, va-t-il à la guerre, entreprend-il une affaire commerciale? C'est à lui qu'on recourt pour savoir si quelque malheur ne le guette pas sur la route. S'agit-il d'un procès à gagner, d'une maison à bâtir, d'un cadeau qu'on vient de recevoir? C'est lui qui dira l'issue du procès, l'emplacement et les matériaux de l'édifice, la qualité du cadeau et les intentions occultes du donateur. Un homme est-il malade ou vient-il à mourir de mort présumée causée par un "oloki" (sorcier), on recourt au "wetshi" (féticheur) pour lui demander de dépister le sorcier. Le wetshi consulte son "diwolo" (sorte de calebasse dans laquelle il rassemble: plumes d'oiseaux, os d'animaux, racines d'arbres, etc.), qui lui indique le nom du sorcier (292).
En réalité, le wetshi a toujours un acolyte appelé "edimu-a-wetshi" (l'ombre du wetshi). C'est lui qui est chargé de récolter discrètement toutes les informations susceptibles d'aider le wetshi à désigner le coupable.

> "Avant de se présenter pour désigner le ndoki (sorcier), le ngang'a ngombo (féticheur) a pris des informations concernant la personne défunte, concernant ses rapports avec les gens de sa parenté. Il soin de désigner quelqu'un qui vit en désaccord avec les siens" (293).

Pour infirmer ou confirmer le verdict du "wetshi", le coupable est soumis à l'épreuve de "tshindo" (ordalie). C'est une sorte de décoction à base d'écorce d'arbre broyée, dont la nocivité dépend souvent de la dose administrée. Au jour fixé, le wetshi, accompagné d'une assistance nombreuse, se rend au lieu indiqué pour l'épreuve. Le poison est ordinairement administré à plusieurs reprises. Si l'estomac le rejette chaque fois, c'est une preuve indubitable que le présumé "sorcier" est innocent. S'il ne rejette pas le poison, celui-ci se communique au sang. L'accusé se met à trembler et tombe, faisant ainsi preuve de sa sorcellerie. D'ordinaire on se jette sur lui et on l'assomme. Mais s'il s'agit de quelqu'un qui était toujours en bonne entente avec les autres, on lui administre immédiatement l'antidote et il vomit le poison; c'était là un cas rare, vu l'horreur que la société témoignait à l'égard de la sorcellerie (294).

B) Nature et pouvoir du "Wetshi"

Un problème se pose ici: Comment le wetshi peut-il protéger ou délivrer quelqu'un de la sorcellerie, s'il ne dispose pas de la même puissance que le sorcier?

Parfois, il arrive qu'on soupçonne le wetshi de "sorcellerie". Certains wetshi, disent les Tetela, "s'entendent avec les sorciers qui sont plus puissants qu'eux pour leur emprunter ou recevoir d'eux les fétiches et les médicaments (295). L. De Heusch constate de même que chez les Bolia "la sorcellerie maléfique apparaît comme la source ultime de tout pouvoir magico-religieux" (296). Cette idée est fondée sur la double valence dont jouit l'action du Wetshi. Pour être anti-sorcier, il faut disposer de la même puissance que le sorcier, c'est-à-dire en quelque sorte être en connivence avec le mal. A la limite, le Wetshi (féticheur) et l'otshi (sorcier) sont comme deux vases communicants: les deux participent des mêmes pouvoirs surnaturels. C'est pour cela que l'opération du wetshi pour sauver une victime de l'acte de sorcellerie est généralement symétrique et inverse de celle du sorcier, utilisant à cet effet les mêmes artifices: les fétiches.

Le wetshi est censé ne disposer de sa puissance qu'à des fins positives et n'a pas le droit de l'utiliser directement pour le mal.
Mais en réalité, on constate que le wetshi est davantage capable, non seulement de venger quelqu'un, mais également de permettre à quelqu'un d'exprimer ses ambitions, d'éliminer un concurrent.

> "S'ils dirigent leurs fétiches contre les voleurs et les adultères, ils le font également pour soustraire à la justice les voleurs, les adultères ou autres" (297).

Chaque individu a la possibilité d'être nuisible à un autre. Les intentions pures n'existent pas. La méfiance est de règle comme la jalousie.
Selon la mentalité populaire, fortune, chance, prospérité, etc. proviennent de quelque façon d'un contrat suspect. En Afrique noire, on n'ose pas énumérer ses richesses, vanter ses qualités, étaler ses succès, pour ne pas être objet d'envie, même de la part de ses plus proches. Crainte tenace, crainte universelle. Même ceux qui mettent le plus d'empressement à se déguiser en Blancs; même ceux dont le cerveau a été quelque peu façonné par une fréquentation plus prolongée de l'école et des livres, même nos collaborateurs dans l'Evangile, les catéchistes qui sont dans les villages les porte-parole du missionnaire, même tous ceux-là n'arrivent pas facilement à se débarrasser de la hantise des sorciers et de leur industrie réputée formidable (298).
C'est dans un tel contexte qu'il faut comprendre la double valence du pouvoir du wetshi: celle de pouvoir protéger du mal venant d'autrui et celle de pouvoir positivement nuire à l'autre.

Malgré cette ambiguïté, on peut tenir pour fondamental dans le monde bantu, l'opposition entre ces deux manipulateurs des pouvoirs surnaturels: le wetshi et l'oloki (féticheur et sorcier); et ce, en dépit du fait que la technique mise en oeuvre par le féticheur est au moins partiellement semblable à celle du sorcier.

Les systèmes linguistiques et conceptuels bantu sont clairs à ce sujet. Au-delà de leur diversité historique, ces systèmes nous montrent toujours deux hommes aux prises dans un terrible combat.
Idéologiquement en tout cas, le sorcier (oloki) incarne une volonté destructrice effrénée ou limitée, consciente ou inconsciente; le féticheur (wetshi) tente d'enrayer cette volonté néfaste, au besoin en utilisant les mêmes armes que lui.

Dans le sens le plus large, il s'agit bien toujours de l'opposition entre une magie noire et une ou plusieurs magies blanches, même si le sorcier maléfique et le féticheur bénéfique utilisent les artifices de même nature pour acquérir leur pouvoir transcendant

> "L'utilisation de la bonne magie est acceptée et appréciée par la société. C'est principalement les spécialistes, et en particulier les guérisseurs, les devins et les faiseurs de pluie, qui utilisent leur connaissance et leur manipulation de ce pouvoir occulte pour le bien de leur communauté. Ainsi, il sert à guérir les malades, à lutter contre les malheurs et à contenir, affaiblir ou détruire les puissances mauvaises ou la sorcellerie...", écrit J. Mbiti. Et d'ajouter: "La mauvaise magie (sorcellerie) comprend la croyance en un pouvoir maléfique, et la manière de le capter et de l'utiliser pour nuire aux humains et à leurs biens... La sorcellerie est une utilisation anti-sociale du pouvoir surnaturel et les sorciers sont les plus redoutés et les plus haïs de leurs communautés" (299).

4.3.2. La vérité des croyances magiques

Par vérité, il faut entendre l'efficacité réelle, objective, constatable du pouvoir surnaturel, maléfique ou bénéfique qui est censé agir dans tous les phénomènes magiques.

Ce n'est sans doute pas ici le lieu de nous attarder sur ce problème, mais puisqu'il est de fait posé par un grand nombre et que beaucoup, sinon la plupart d'Africains répondent par l'affirmative - tel, ce témoignage de J.C. Froelich: "La magie, en l'efficacité de laquelle croient tous les Africains depuis les plus hauts dignitaires de l'Etat jusqu'au misérable paysan, y compris les membres de l'enseignement et du clergé, la magie tient dans la vie quotidienne, une place importante" (300) - force nous est d'en dire un mot.

Plusieurs approches ont été tentées, dont deux nous intéressent plus particulièrement: la négation pure et simple des phénomènes magiques, et la dinstinction entre phénomènes et liens établis entre eux.

a) La négation pure et simple

Une opinion courante tend à faire de la magie le signe d'une mentalité encore trop proche de la nature pour distinguer les causalités secondes, comme si la magie était uniquement le propre de l'homme primitif. Cette opinion rejette la possibilité même que les croyances et pratiques magiques renferment la moindre parcelle de vérité ou d'efficacité et les relègue au domaine de l'imaginaire ou de la supercherie. Certains dénoncent l'autosuggestion, l'illusion individuelle ou collective, l'hystérie.
Citant le cas des chercheurs de renom tels que les Pères Scheux, Dehindt et Villain, Mgr. Martrou et Mgr. Le Roy, M. Briault écrit:

> "Nous avons pu interroger longuement tous ces hommes de grande probité. Aucun d'eux, chose étrange, n'a voulu se porter garant d'un prodige inexplicable, bien qu'ils eussent observé des milliers de cas fournis à leur examen. Tous ont conclu à de la supercherie, à de la mise en scène, mais à la vérité, celles-ci sont parfois savantes à leur manière" (301).

Il est probable que, s'agissant de la sorcellerie et de la magie, qui toutes deux travaillent sur les pouvoirs occultes, des cas d'autosuggestion, d'illusion, d'hystérie et de supercherie se rencontrent et s'observent concrètement. Toutefois, un cas d'espèce ne pourrait pas justifier une extrapolation générale.

1° La magie et l'objectivité scientifique

Le modèle d'interprétation du mal que représentent la magie et la sorcellerie pour le Négro-Africain ne relèvent pas d'une incapacité à accéder à l'objectivité scientifique.
Dans la société bantu, tout comme dans la société fortement technologisée, nous avons affaire au même homme qui s'attaque à peu près aux mêmes difficultés. Ce sont les formes d'approche du problème qui changent, mais les lois qui les régissent sont à peu près les mêmes.

> "On se priverait de tout moyen de comprendre la pensée magique", écrit à ce propos C. Lévi-Strauss, "si l'on prétendait la réduire à un moment, ou à une étape de l'évolution technique et scientifique... La pensée magique n'est

> *pas un début, un commencement, une ébauche d'un tout non encore réalisé; elle forme un système articulé; indépendant sous ce rapport de cet autre système que constituera la science, sauf l'analogie formelle qui les rapproche et qui fait des premiers une sorte d'expression métaphorique du second. Au lieu d'opposer magie et science, il faudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance, inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques..., mais non pas par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux" (302).*

Le procédé magique constitue donc un mode d'"attaque" de la réalité, différent du mode scientifique; il n'est ni en opposition systématique, ni en continuité linéaire avec le mode scientifique. Il n'est point une fuite dans l'imaginaire pur et simple, il ne consiste pas à peupler sans plus l'univers d'esprits et de dieux par incapacité de l'appréhender dans sa consistance. Pour M. Mauss, "la magie fait fonction de science et tient la place des sciences à naître; le caractère scientifique de la magie a été généralement aperçu et intentionnellementcultivé par les magiciens. L'effort vers la science dont nous parlons est naturellement plus visible dans ses formes supérieures qui supposent des connaissances acquises, une pratique raffinée, et qui s'exercent dans les milieux où l'idée de la science positive est déjà présente" (303). La pensée magique aborde effectivement la réalité, "mais à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensibles" (304).

2° *L'efficacité symbolique*

Il serait faux de croire que le magicien n'applique pas ou applique mal le principe de causalité; il ne fait que le transposer du domaine physique au domaine symbolique. Il jette un pont entre l'ordre physique et l'ordre psychologique, et à l'aide de deux schémas structurels se superposant symétriquement, essaie d'influencer le premier ordre par le second. C'est ce que l'on pourrait appeler l'"efficacité symbolique" (305).

Cela ne signifie pas que l'objectivité soit complètement dissoute au profit de la subjectivité. Loin d'être niées, les causalités naturelles sont revalorisées par la magie, celle-ci étant - comme le définit encore C. Lévi-Strauss : "une naturalisation des actions humaines - traitement de certaines actions humaines comme si elles étaient une partie intégrante du déterminisme physique" (306).

Le magicien croit moins au miracle que nous ne l'imaginons. Il est l'homme de la logique la plus rigoureuse, la plus implacable, car il a souvent une grande connaissance des forces naturelles. Ainsi on le verra donner aux malades des re-

mèdes dont l'efficacité est indiscutable. Seulement pour la solennité du procédé, il entoure sa prescription d'artifices susceptibles de donner le change, s'attribuant ainsi la puissance, qui en fait appartient aux phénomènes naturels. Partant, la logique du magicien (féticheur) devient, en l'occurrence, une logique du désir. Comme telle, elle n'a pas de bornes. Elle veut par conséquent s'immiscer partout, s'accommoder de tout, de n'importe quoi. En ce sens, il n'y a pas de comportements humains qui puissent être exempts de magie. La magie n'a pas de date non plus, elle commence avec l'homme et finira avec l'homme. Seule sa dose peut être différente d'un homme à un autre, d'une culture à une autre. Mais elle est là comme une structure permanente dans l'homme.

b) La distinction entre phénomènes et liens établis entre eux

Les phénomènes considérés indépendamment les uns des autres sont parfois donnés dans la réalité objective et peuvent être tenus pour des faits dûment vérifiés. Ainsi, par exemple, Mbudi Nkoy, un mari trompé, profère des menaces contre Ndjoka, son épouse infidèle. Au vu et au su de ses intimes, il déploie tout un rituel sorcier. Dans la nuit, on entend des rugissements de léopard, et le lendemain matin, l'on découvre les restes ensanglantés de Ndjoka.
C'est le lien établi entre ces phénomènes qui fait problème, autrement dit, la métamorphose supposée ou affirmée de Mbudi Nkoy en léopard pour dépecer sa femme. Quelques hypothèses:

- Un lien formel

Souvent le lien est purement logique, formel, c'est-à-dire posé par l'esprit dans son effort d'unification, de totalisation, de rationalisation de l'expérience phénoménale.
Kant a signalé le caractère architectonique de la raison. Dans ce cas, il y a vérité "logique", formelle et non point existentielle. Une telle vérité n'existe que dans et par une société déterminée, telle la société des "Anyota" ou Hommes-Léopards qui a sévi au Congo belge (actuellement République du Zaïre) dans les années 40 (307). Pareille vérité cadre avec les autres données de cette société: croyances, institutions, organisation. En ce sens, elle est une vérité "sociale". L'extrapoler dans un autre contexte culturel, c'est poser un problème "insoluble".

Dans le cas où c'est un lien "physique" qui est établi entre les phénomènes, et que des personnes respectables affirment avoir assisté à une métamorphose d'homme en animal, les choses se compliquent. Encore faut-il examiner les cas d'espèce, et suggérer des explications plausibles, en sachant bien qu'elles ne sont qu'"hypothétiques"; le phénomène de métamorphose étant susceptible d'être interprété de plusieurs façons.

- La matérialisation métapsychique

Selon R. Sudre, à l'état de transe, certains sujets peuvent extraire de leur organisme et probablement des organismes voisins une substance inconnue étroitement liée à l'esprit subconscient, capable d'imiter toutes les formes de la vie et de la matière brute, et d'accomplir des travaux mécaniques, physiques ou chimiques. Ainsi le Polonais Gouzyk aurait opéré, en présence du physicien Langevin, de Rabaud et de Meyerson, négateurs "a priori" de ces phénomènes.

> "En pleine Sorbonne", écrit R. Sudre, "Gouzyk matérialisa des formes animales, une sorte d'écureuil qu'Osty sentit naître au flanc de Gouzyk. Il y eut un chien qui mordit à la jambe le professeur Leclainche, et une sorte d'ours ou de pithécanthrope dont on sentait, à hauteur d'homme, le pelage velu et l'énorme masse, mais que l'on ne voyait pas" (308).

Les spécialistes de la parapsychologie ont essayé d'expliquer ces matérialisations, en émettant l'hypothèse de l'existence d'un fluide psychique, qui serait en même temps de la matière et de l'énergie, mais dont ils avouent ignorer la nature physique ou physiologique.
Ces spécialistes dont il est ici question ne sont point du tout des "primitifs" naïfs et superstitieux, mais des hommes de science: biologistes, physiciens, mathématiciens, philosophes distingués, médecins professeurs de facultés.
Force nous a été de citer ici des faits empruntés à la civilisation européenne, parce qu'ils ont pu être soumis à l'expérimentation, de nombreuses fois, par des savants dont le témoignage fait autorité. Au moins ne les rejettera-t-on pas sous prétexte qu'ils n'ont pas été observés scientifiquement.

Les Africains vivent des phénomènes étranges qui, pour n'être pas vérifiés en laboratoire, n'en sont pas moins réels. On est libre de les rejeter, encore faut-il y trouver une explication valable.
Jusqu'ici, nous avons tenté de résoudre les problèmes pastoraux spécifiquement africains, à l'aide de manuels, de principes généraux et abstraits, d'une

morale naturelle ou d'un droit canon qui, de la lointaine Europe, a tout prévu pour nous jusqu'au moindre détail.
Jamais il n'a été admis de remettre en question le postulat dogmatique qui veut que les concepts et les termes des langues occidentales expriment exactement les réalités des civilisations qui leur sont étrangères, sans recourir à la périphrase ou à la circonlocution, comme s'il existait une correspondance parfaite entre ces deux univers de pensée pourtant très hétérogènes.

En réalité, il est difficile de comprendre les pratiques africaines si on les détache de l'ensemble du système culturel bantu. G. Condominas l'a très bien souligné, lorsqu'il écrit:

> "Le monde du sorcier ne peut en aucune façon être détaché du système de croyances magico-religieuses auquel il appartient, ni par conséquent de la société qui en est le support" (309).

Une compréhension profonde des pratiques dites magiques nécessite que l'on ne s'en tienne pas aux apparences, mais que l'on descende des apparences vers les motivations inconscientes pour déceler l'ordre qui sous-tend le système culturel: la recherche de l'ordre, de sécurité, de protection contre toutes les perturbations de l'ordre naturel et social.
Il suffira ainsi de considérer de très près la signification du sorcier et de l'anti-sorcier dans les rapports qu'ils entretiennent entre eux, et non comme des éléments isolés dans leur sphère d'action, pour voir que leur seule existence a une fonction structurante dans l'univers négro-africain. Le sorcier et l'anti-sorcier sont des personnages créés par un consensus social, toujours liés l'un à l'autre, pour parer à l'événement, c'est-à-dire à l'imprévisible, grâce aux puissances surnaturelles dont ils disposent, ou mieux, dont on les rend dépositaires, et qui sont autant de signifiants capables de rationaliser l'irrationnel.

c) Effort de rationalisation du mal

Telle qu'elle est, la sorcellerie semble représenter aux yeux des Africains, le lieu d'une objectivation "radicale" du mal. Bien qu'au fond chacun soit quelque peu "sorcier", il éprouve le besoin d'expulser le mal hors de soi pour mieux le contourner. Partant, il semble inutile de se demander si le sorcier a une existence "objective", effective, en dehors de l'imagination populaire.

Que des malfaiteurs et même des sectes de malfaiteurs existent, nul ne songe à le contester (310). Mais pour comprendre plus en profondeur la sorcellerie, il faut la voir d'une part dans sa vertu de confirmation du système social traditionnel qui se veut le garant de la "vie", et d'autre part comme attestant de façon voilée, l'échec radical de ce système dans son effort pour surmonter le mal.

Quand quelqu'un est accusé de sorcellerie, l'attention n'est pas portée sur le seul sorcier, mais avec lui, sur l'ensemble des croyances et pratiques magiques en vigueur dans la société. Progressivement, écrit C. Lévi-Strauss, le sorcier se transforme "de coupable en collaborateur de l'accusation"; autrement c'est la cohérence du groupe social qui est mise en question. "On le proclame sorcier, puisqu'il y en a, il pourrait l'être". Le choix est "entre le système magique et pas de système du tout, c'est-à-dire le désarroi" (311).

Nombre de cas de sorcellerie ont été portés devant les tribunaux dans les différents pays d'Afrique, mais, que l'individu fût effectivement coupable ou non, dans la mesure où, à l'occasion d'une mort prématurée ou d'une maladie grave, le "féticheur" a fait le diagnostic de la sorcellerie, il importe d'y attacher foi. Autrement, c'est accepter l'absurdité totale du mal dans l'existence ou simplement la faillite de tout l'édifice social, en ce sens que le "féticheur" ne disposerait d'aucun pouvoir réel. Ainsi donc, le sorcier est toujours un personnage construit en grande partie par la mentalité populaire.

Remarquons en passant qu'à travers la croyance en la sorcellerie, nous sommes en présence d'une conception de la justice et de la vérité sensiblement différente de celle que nous présente le christianisme. Alors que le christianisme met l'accent sur la responsabilité personnelle en tant que telle, ici, c'est d'abord la cohérence du groupe social qui importe. C'est par rapport à elle que sont posées les questions de la justice et de la vérité. Qu'il y ait là une tâche de démystification à entreprendre, nous ne le contestons pas. Mais cela ne peut se faire sans un effort pour rejoindre les profondeurs mêmes de la vision du monde et de l'homme que cache cette conception particulière de la justice et de la vérité.

Bien des histoires de sorcellerie nous ont été racontées. Mais chaque fois que nous demandions si tous les faits avaient été vérifiés, nous nous entendions souvent répondre: "C'est telle personne qui m'en a parlé, mais je suis certain

de ce qui est arrivé".
Là où nous avons pu laisser percer un minimum de scepticisme sur les histoires de sorcellerie, on nous répondait: "Comment pouvez-vous dire que le mal n'existe pas?"

Effectivement, le sorcier, représentant de la jalousie, exprime le côté pervers de l'homme, le côté le plus obscur de nous-mêmes, l'autre de nous, l'autre de l'autre, autrement dit la peur et la fascination de notre propre individualité. Aussi la sorcellerie est-elle nécessaire au groupe social pour contrôler l'incontrôlable, l'inassumable.
Dans la croyance en la sorcellerie, la peur de l'individualité est telle que tout homme qui sort de la ligne normale de son corps social peut être suspect. Etre riche ou réussir dans ses affaires suppose qu'on ait eu quelque peu affaire à la sorcellerie. Mais, comme de toute façon la richesse et le succès suscitent la jalousie des autres, on préfère au départ s'assurer d'une quelconque invulnérabilité, disposer des "fétiches" à sa défense. Désormais, c'est toute la société en question qui tourne dans le cercle de la sorcellerie (312), puisque chacun doit s'en protéger et pour cela, il faudra utiliser les secrets mêmes du monde infernal.

La sorcellerie a donc beau être un effort de rationalisation du mal, cet effort cache que le mal déborde l'homme de toutes parts. Mais bien plus, il y a, sous-jacente, une perception d'une quasi-fatalité du mal. Ce n'est pas pour rien que, malgré la perversité expressément attribuée au sorcier, il est souvent considéré comme "victime" de sa propre condition et incapable d'arrêter lui-même sa propre passion de détruire. La sorcellerie est sans rémission. Là où l'aveu n'a pas lieu pour faire sortir de soi sa sorcellerie, le sorcier pourra user de son propre pouvoir de destruction.
L'aspect de quasi-fatalité, de quasi-nature conjoint à la culpabilité individuelle dans l'acte de sorcellerie semble être signifié particulièrement dans le fait d'accuser souvent des femmes de sorcellerie (313). La femme en effet, se situe à mi-chemin de la nature et de la culture, du privé et du public et, pour cela, est marquée d'une ambiguïté toujours capable de provoquer le soupçon.
Le mal dont le sorcier est porteur ou plutôt qui est objectivé dans le sorcier n'est ni purement personnel, ni purement naturel. En lui, se conjuguent les deux règnes de la personne et de la nécessité physique. S'il en est ainsi,

[illegible] nature.

la résorption intégrale dumal à laquelle par tant de côtés tend le système culturel africain, restera à jamais impossible.
Que le mal soit affecté d'un aspect de quasi-nature ou de quasi-fatalité, cela implique qu'il y aura toujours un reste qu'on cherchera en vain à intégrer. La sorcellerie semble signifier que le mal est en moi, de moi et hors de moi, et me déborde de part en part.
A la limite, il y aurait là la perception d'une impossibilité de sortir du mal. Mais cette impossibilité n'est pas radicale et absolue dans la mesure même où, d'une part le mal étant d'une nécessité presque ontologique, un apaisement de la conscience malheureuse est possible dans ce que P. Ricoeur appelle après Heidegger: "l'obéissance à l'être par delà toute crainte de punition, par delà toute interdiction et toute condamnation" (314), et, d'autre part, le mal n'étant pas complètement de moi, un sursis peut m'être donné et je puis encore vivre.

Dans la perspective de la sorcellerie, l'homme outrepasse les limites de l'homme, se situe hors du temps et détient le secret même de Dieu, mais en même temps exprime sa marche en avant nécessaire. Dans son aventure d'homme comme homme, l'homme ne peut s'empêcher de chercher à remplir l'espace même consacré à Dieu.
Cependant, comme de fait, le mouvement de l'homme vers son humanité, ou son mouvement vers la totalité, finit toujours par échouer, Dieu resurgit toujours, mieux, l'homme le fait toujours resurgir comme la figure de consolateur ou comme la figure du destin, celle-ci étant l'autre face du Dieu-Providence.

Ceci nous amène à parler de la religion traditionnelle dans son rapport avec la magie et la sorcellerie.

4.3.3. Magie et Religion

La grande difficulté des évangélisateurs a été celle des critères permettant de distinguer les rites sorciers des rites proprement religieux. Faute de bien les discerner, on a trop souvent combattu ses alliés, les prêtres et les exorcistes de la religion du terroir, et on s'est privé de leur collaboration précieuse.

a) La métonymie et la métaphore

L'anthropologie moderne définit la magie et la religion à la fois comme structures de communication et structures de subordination.
Sur ce terrain, les contours respectifs de la magie et de la religion se dessinent avec plus de fermeté. Nous nous guiderons ici en partant de la Philosophie bantoue de P. Tempels.

Selon P. Tempels, les esprits, les hommes, les animaux comme les végétaux constituent un univers sans frontières, une hiérarchie de forces vitales, émanations de l'Etre suprême. L'interaction des êtres-forces, tel serait le principe-clé de la "philosophie bantoue" (315).
Pour lui, toute influence métaphysique des êtres-forces s'exerce de haut en bas, de l'Etre suprême lointain vers les hommes, par l'intermédiaire des ancêtres ou des charmes "manga" (sing.: bwanga), fétiches tuba. Le fétiche bwanga, composé d'éléments empruntés au règne animal, végétal et minéral serait un assemblage de forces vitales subalternes auquel un ancêtre est invité à prêter son concours. Telle est également la constatation faite par P. Auzanneau, qui écrit:

> "Ces sorciers à grand prestige, possèdent, rangées dans un coin de leur case, des statuettes ou d'autres poupées plus grandes à l'aspect généralement grotesque. Ce sont les fameux bi-teke que le village évoque avec crainte et tremblement. A l'intérieur de ces morceaux de bois grossièrement taillés est embusqué un esprit mauvais, aux ordres du possesseur de la statue, et qui va porter le malheur là où son maître l'envoie" (316).

Le fétiche "bwanga" agit per se, ex officio, à condition que son propriétaire respecte un certain nombre d'interdits spécifiques.

Un examen approfondi révèle cependant que le fétiche "bwanga" n'est pas un accumulateur de forces vitales empruntées aux trois règnes, mais bien un objet matériel qui, par le truchement de signes transparents, que sont les ingrédients, exerce une action sur le monde visible grâce à l'intervention d'un ancêtre. Ces ingrédients qui confèrent au fétiche son efficacité particulière, son sens, composent deux séries, l'une métaphorique, l'autre métonymique.

- La métaphore

La série métaphorique comporte notamment, dans le plus efficace de tous les fétiches anti-sorciers: une plume de l'oiseau "aigle", un bec de coq, un morceau de museau de lion, etc. Le museau de lion intervient pour que le bwanga

soit aussi sauvage que cet animal, l'aigle est le plus grand et le plus fort de tous les oiseaux, le coq avertit toujours les autres animaux domestiques de l'approche d'un danger par ses cris.
Cette série métaphorique, que nous citons ici de manière incomplète, repose sur un ensemble de termes empruntés au monde naturel non sacralisé, simplement "donné à voir". Elle forme un discours imagé que l'on pourrait traduire comme ceci: "que mon fétiche bwanga, sauvage comme un lion, fort comme un aigle, semblable au cri d'alarme d'un coq, dépiste les sorciers malfaiteurs et les écarte de ma demeure".

- La métonymie

L'expression métonymique est donnée dans une seconde série de signes d'ingrédients. Il s'agit cette fois de rognures d'ongles, de mèches de cheveux prélevées sur celui à qui le fétiche ou l'amulette est destiné. Introduits dans le fétiche, ces fragments y associent symboliquement sa personnalité en vertu du principe que la partie représente le tout.
Alors que la série métaphorique exprime l'action défensive ou offensive du fétiche, la série métonymique renvoie au sujet qui exerce au mode actif cette action ou subit au mode passif la protection du fétiche.

Par le double jeu de la métaphore et de la métonymie, l'objet-discours "bwanga" établit donc un rapport nécessaire entre son propriétaire et le monde surnaturel, par la médiation du monde naturel.

> "Le monde des défunts et des esprits, axé sur le monde des vivants terrestres, exercerait sur ceux-ci une influence paternalisante par un contact constant et familier à travers les éléments de la nature. C'est que les choses ne seraient pas seulement objet de mesure. Le Négro-Africain croirait que le monde des choses peut servir de langage entre l'homme et les forces surnaturelles et véhiculer une réalité mystérieuse sous l'impulsion de la parole. Par delà leur propriété chimique, les choses sensibles, selon cette philosophie, peuvent acquérir une force surnaturelle par l'incantation et la magie; l'homme s'assimilerait alors à la chose, la faisant son allié, son instrument et sa force, ce qui lui permettrait d'établir son pouvoir sur les autres êtres. En conséquence, l'attitude de l'homme noir devant l'univers ne serait pas caractérisée par la passivité ou le fatalisme, mais par le souci constant de se concilier les forces diverses, de les soumettre et de les utiliser pour conserver et intensifier sa vie d'homme" (317).

Une fois de plus apparaît ici clairement l'ambivalence de la magie: l'action magique bénéfique est de même nature que l'action magique maléfique. Les fétiches anti-sorcier s'attaquent aux fétiches des sorciers ou confèrent à

l'objet qu'ils protègent la prospérité d'être invisible aux yeux de ceux-ci.

– Le rôle de la parole

Les séries métaphorique et métonymique, qui chargent de sens le fétiche buanga, ne lui confèrent pas cependant sa qualité indéniable d'objet-force. Il faut tenir compte de l'invocation à l'ancêtre, invité à se fixer dans l'objet-discours.

S. Leith-Ross remarque que l'"Igbo ne s'incline pas devant du bois ou de la pierre. Il ne s'incline que devant l'esprit qui les habite, et ne se soucie donc nullement de l'enveloppe extérieure" (318). De son côté J. Jordan ajoute qu'"aucun Igbo ne pourrait un seul moment accorder une puissance spirituelle à une chose matérielle; la matière ne peut être que le récepteur d'un esprit qui agit par son intermédiaire" (319).
Ainsi la parole, sous la forme de l'incantation, complète la métonymie initiale, réalisant une cohabitation symbolique du propriétaire du fétiche – présent sous la forme de rognures d'ongles, de mèches de cheveux – et de l'ancêtre. Il ne faut donc voir en ces fétiches africains, ni plus ni moins que des instruments consacrés pour recevoir ou propulser les pensées et les paroles. Ce ne sont jamais que des agents intermédiaires, sans puissance intrinsèque (320).
Le protecteur comme le protégé continuent de toute évidence à être ailleurs, tant il est vrai que le fétiche n'est qu'une façon de parler avec force pour se donner l'illusion d'être fort. Ces deux démarches métonymiques complémentaires établissent un contact, une intimité entre l'homme et le sacré le plus proche – le monde des ancêtres – et font des fétiches, "des objets artificiels censément habités ou influencés par une puissance surhumaine grâce à des rites spéciaux qui assujetissent celle-ci à la volonté d'un homme, d'une communauté" (321); alors que le symbolisme métaphorique indique seulement dans quel sens, voulu par l'homme, et pourquoi cette intimité devra se déployer.

Le fétiche est donc l'expression symbolique d'un désir mis en forme. La série métaphorique constitue son aspect intelligible, la série métonymique lui confère sa force obscure reliant, mais toujours symboliquement, le protecteur et le protégé, le sacré et le profane.

b) Le symbolisme

Les sciences humaines d'aujourd'hui, travaillant sur le langage, l'inconscient psychique ou les cultures traditionnelles, ont approfondi, développé la notion de symbole.

- Définition

A l'origine, le symbole est un objet - os, signet - que l'on fragmente de telle sorte que les détenteurs des fragments se reconnaissent et se réunissent en les ajustant les uns aux autres. Le verbe lui-même "sum-ballein", jeter ensemble, dit bien la réunion des parts disjointes (322).

La psychanalyse explore l'inconscient à partir de métaphores qui le dévoilent (323). Or la métaphore, une des principales figures du symbole, est à la fois superposition et juxtaposition d'éléments qui concourent à une signification complexe. Dire avec Pascal que l'homme est "un roseau pensant", donc un être fragile, opère la superposition "roseau - homme - fragile", ou encore la juxtaposition "homme - fragilité - roseau" (324).
Métonymie ou métaphore, le symbole est figure - en tant qu'image - et puissance - en tant que moyen de connexion - entre le visible et l'invisible; il est une puissance de conjonction, d'union des éléments divers (325).

Dans les sciences du langage, les chercheurs tendent à distinguer le symbole du simple signe. Ce dernier est en rapport conventionnel avec la réalité qu'il désigne; d'où la diversité des langues. Le symbole est dans un rapport d'analogie, d'union avec la réalité qu'il désigne (326). Il fait pour ainsi dire corps avec elle: ainsi le feu et l'amour, la croix et le christianisme.
A tous les égards, le simbole est unifiant.

Toutes ces recherches doivent être présentes à l'esprit pour un approfondissement de la religion africaine, qui est une religion à symboles.

- Une visée de vérité

Si, comme le dit M. Eliade, "le symbolisme est une donnée immédiate de la conscience totale, c'est-à-dire de l'homme qui se découvre comme tel, de l'homme qui prend conscience de sa position dans l'Univers", et que "ces découvertes primordiales sont liées de façon si organique à son drame que

le même symbolisme détermine aussi bien l'activité de son subconscient que les plus nobles expressions de sa vie spirituelle" (327), alors le discours du Négro-Africain n'est pas pour nous pur mensonge, pure errance, pure illusion. Il comporte une signification cachée, une visée de vérité, même et dans la distorsion de cette signification et de cette visée. Ainsi, par exemple, le rôle de la "cabane initiatique" lors de l'initiation d'antan.

> "En mainte région", écrit M. Eliade, "il existe dans la brousse une cabane initiatique... La cabane initiatique symbolise le ventre maternel. La mort du néophyte signifie une régression à l'état embryonnaire, mais ceci ne doit pas être compris uniquement en termes de physiologie humaine, mais aussi, et surtout, en termes cosmologiques: l'état foetal équivaut à une régression provisoire au monde virtuel, pré-cosmique, avant l'aube du premier jour... La régression du candidat au stade pré-natal a pour but de le rendre contemporain de la création du monde. Il vit maintenant non plus dans le ventre maternel, comme il vivait avant sa naissance biologique, mais dans l'"œuf cosmique", dans l'attente de l'aurore, c'est-à-dire de la Création. Pour devenir un homme nouveau, il doit revivre la cosmogonie" (328).

Il y a là, à notre avis, la perception que, par-delà toute projection, l'homme se trouve situé d'abord dans une plénitude de signification, dans le plein du langage. En effet, "la conception d'un monde arbitraire, obscur et irrationnel, semble méconnue en Afrique traditionnelle. L'homme noir tout d'abord donne un sens à l'univers total, à ses dimensions segmentaires, aux phénomènes qui s'y déroulent. En humanisant, ou plutôt en hominisant la nature, système d'intentions et de signes, il affirme ainsi l'amorce de son pouvoir" (329).

– <u>Un discours unifiant</u>

Pour un individu qui se meut au sein de la culture négro-africaine, le symbolisme permet de s'insérer dans un réseau de significations, où les divisions d'avec le monde, où les conflits sociaux sont surmontés, et par là permet également de retrouver la sécurité.
L'appartenance à l'équilibre cosmique, à la totalité sociale, consiste pour l'homme africain à se mettre à l'écoute des ancêtres et des esprits, à s'introduire dans un champ de sens, qui, en quelque sorte, le précéderait. C'est pour cela que les ancêtres et les esprits, tout en étant liés au processus projectif de l'homme, peuvent devenir à leur tour des normes pour la praxis individuelle et sociale.

Une civilisation centrée sur le symbolisme ne considère pas le monde dans une sorte de face à face avec l'homme qui aurait à le découper, le manipuler,

l'utiliser, mais le perçoit plutôt comme un lieu de révélation et de don. L'expérience symbolique signifie donc "pas tant moi et le monde que moi dans le monde. Elle opère l'abolition de la dualité entre l'homme et le monde pour tendre à l'unification" (330). C'est que l'avènement à l'ordre symbolique est le procès de son propre accès à l'ordre des échanges et à la reconnaissance des autres sujets dans la société. Selon M.C. et E. Ortigues, le symbole se définit justement comme "l'espression indirecte d'un tout, d'un univers spirituel au sein duquel se détermine la position respective des sujets" (331).

Justement, il est de l'essence même du symbolisme de nous établir dans une discontinuité radicale par rapport à la nature, de nous soustraire à toute totalité informe, ou à toute immédiation naturelle, et de nous introduire dans un mouvement où désormais prévalent la loi des échanges et la loi des différences. La genèse du monde symbolique correspond à l'avènement même de l'homme, c'est-à-dire à son arrachement à la mondanité pure, à la coïncidence avec la nature. Pour cela, un écart a dû être créé, qui fait advenir l'homme au drame du désir: la totalité indivise et l'indifférenciation originelles sont à jamais perdues. La possibilité de nommer les choses et de reconnaître les autres comme autres présuppose un manque, impossible désormais à remplir, si bien que l'homme restera habité par la nostalgie d'une unité originelle perdue. Il semble que l'effort même de l'homme dans la construction de la culture est de restaurer cette unité perdue, d'opérer un mouvement de totalisation, de recoudre les déchirures de l'univers grâce à l'établissement d'un réseau de correspondances et de classifications.

C'est du moins l'une des conclusions auxquelles aboutissent les recherches ethnologiques faites sur les sociétés traditionnelles par Mauss, Griaule, Leenhardt, Dieterlen et Lévi-Strauss.
Parlant des Bambara, M. Griaule écrit:

> "Aucune image, aucune démarche spirituelle, aucune gesticulation technique ou religieuse ne sont absentes d'un ensemble de classifications qui tente d'envisager même un monde futur, donc non encore perçu... chaque symbole est le centre d'une étoile dont les rayons couvriraient l'ensemble du système" (332).

Dans son étude sur les Dogons, G. Calame-Griaule montre également à l'oeuvre la puissance de la "parole", en train d'établir des correspondances et des corrélations entre tous les domaines de la vie sociale et de l'univers,

en vue de surmonter toutes les divisions et tous les conflits de l'existence. Elle constate que chez n'importe quel Dogon, "les rapports symboliques de la parole avec l'agriculture, le tissage, la forge, sont non seulement connus, mais ils sont 'sentis' profondément et se manifestent dans quantité d'habitudes, d'expressions du langage courant, de gestes quotidiens. Car la pensée symbolique n'est pas chez les Dogons l'apanage des esprits savants, elle est intégrée à toute la culture, et dès l'enfance les individus apprennent à regarder le monde avec les yeux du symbole pour en déchiffrer le message" (333).

Sous quelque aspect qu'on le considère, le symbolisme imprègne la vie des Bantu. Il apparaît comme l'effort de l'esprit humain cherchant un contact avec une puissance invisible, en l'occurrence avec le monde des esprits, brisant ainsi les limites du fragment qu'est l'homme au sein de la société et au milieu du cosmos. Le but du symbole, en effet, est de mettre en contact avec les instruments, les canaux, les réservoirs de la puissance divine et des forces invisibles, en vertu d'une certaine correspondance ou ressemblance, d'une relation de signification ou d'analogie. Il s'établit entre l'être symbolisé et celui qui entre en contact avec lui, par l'intermédiaire du symbole, un courant et un échange de vie et d'énergies vitales.
De la sorte, l'activité la plus élémentaire de la vie peut être portée au sublime, lorsqu'elle est découverte jusqu'au point où elle touche au divin - en entendant "divin" dans le sens de tout ce qui a pouvoir de communiquer, d'accroître ou d'influencer la vie d'une façon supérieure à l'homme.

c) Critères d'appréciation

Avec Condominas, on peut admettre "que toute une partie du monde magique couvre un domaine flou qu'il se partage avec la religion" (334).
Il ne saurait d'ailleurs en être autrement, puisque le "prêtre" (fétiche ur) comme le magicien (sorcier) cherchent à introduire dans les filets du monde humain les forces invisibles, pour les écouter ou les faire parler, ou encore pour réaliser les désirs humains. C'est pour cela que toute prière à Dieu, aux esprits ou aux ancêtres est entachée d'une ambiguïté difficile à lever, celle de passer de l'intention magique à l'intention religieuse et vice-versa.

Comment alors décider si tel rituel fondamental relève de la magie ou de la religion?

L'on pourrait suggérer que la métonymie est du côté de la religion puisqu'elle établit véritablement le "lien" (re-ligio) avec les ancêtres, et que la métaphore est du côté de la magie, car elle est l'expression "dirigée" de la volonté humaine. Mais ce partage linguistique est dangereux dans la mesure où il tendrait à confondre structure de communication et structure de subordination, qui, elle, éclaire sur la nature magique du rituel.

Chez les Tetela, le fétiche "nkinda" est une capture métonymique des esprits au centre d'un piège métaphorique qui ne laisse aucune équivoque ni latitude. Le fétiche nkinda n'est pas un "autel", mais le lieu d'un asservissement du sacré. Il peut être comparé aux sortilèges "nkisi" que confectionnent les magiciens Bakongo (Zaïre) sur le modèle des techniques d'envoûtement. Comme chez les Baluba, le nkisi assure la protection de son propriétaire, qui est uni à lui par un lien de maître à sujet, un lien magique, ainsi que l'affirme un proverbe: "La gloire du nkisi, c'est d'avoir un maître en vie. Le chef a son autorité, le féticheur la sienne" (335).
Le nkisi peut encore servir à des fins aggressives et maléfiques.
Une chose cependant, chez les Bakongo, les esprits domestiqués par l'opération d'envoûtement sorcier qui marque la confection d'un "nkisi" sont formellement distincts des ancêtres. Les Bakongo distinguent en effet, nettement le système "magique" des nkisi et le système "religieux" du culte des ancêtres, utilisant la supplication (prières, offrandes). J. Van Wing a bien compris ce partage et note à ce propos:

> "Dans la hutte qui contient la corbeille (des ancêtres), ne peut se trouver aucun objet nkisi. Autrefois le prêtre du culte des ancêtres (nganga bakulu) ne pouvait en posséder aucun, même dans une autre hutte. La séparation au moins spatiale marquait la distinction des domaines" (336).

Le cas des Bakongo établissant une distinction claire entre "magie" et "religion" nous apporte une réponse à même de nous guider dans la recherche des critères d'appréciation entre la magie noire et la religion.
On sait que les religions africaines sont fondamentalement marquées par le manque radical qu'accuse l'Univers. Selon P. Maurier, "les religions africaines sont des tentatives des hommes africains, dans la diversité de leurs cultures et situations, pour donner un sens global et absolu à leur condition humaine" (337).

Dans cet esprit, elles visent à rendre un culte à une force ou un être suprême en passant par la médiation du monde des ancêtres, garants de l'intégrité et de la vie de la communauté.

De manière hypothétique, les critères d'appréciation suivants peuvent être retenus dans la distinction entre la religion et la magie (338):

Religion traditionnelle

a° Toute manifestation religieuse en Afrique Noire suit un rituel, c'est-à-dire des règles et des formules plus ou moins fixes, attribuées aux ancêtres fondateurs;

b° Elle est une célébration communautaire, une liturgie. Ce n'est jamais un acte de piété individuelle, mais un culte public exigeant la participation active de la communauté familiale ou clanique, ou encore d'un groupe social connu: confrérie, association;

c° Le culte religieux est célébré au nom des ancêtres et en leur présence; d'où la nécessité d'opérer devant des reliques: crânes, tibias, etc., ou encore en un lieu rendu sacré par la proximité d'un reliquaire familial: carrefour, fontaine, autel, tombeau;

d° L'officiant est un personnage officiel: père de famille, notable choisi parmi les mystes des grands rites d'initiation, prêtre exorciste, matrone respectable pour les rites féminins;

e° Le but visé est toujours le bien de la communauté entière ou de l'un de ses membres: conjuration de maux présents ou menaçants, obtention d'une faveur, guérison, mariage...

Sorcellerie

a° Les actes de sorcellerie ne comportent pas de rituel établi, sauf le cas de parodies sacrilèges du culte;

b° Ils sont le plus souvent individuels, secrets et peuvent même s'accomplir à l'insu du sujet;

c° Lorsque les pratiques sorcières sont conscientes et ritualisées, elles comportent une invocation aux mânes réputés pour leur méchanceté;

d° L'officiant n'est pas un personnage officiel reconnu par la communauté, mais un simple particulier, même s'il agit au nom d'une association des malfaiteurs;

e° La sorcellerie est essentiellement [illegible]

sance.

Cette analyse nous amène à mettre du côté de la religion les rites de sanation, exorcisme, désenvoûtement, oracles, sacrifices. Les praticiens de ces différentes activités sont des médecins, exorcistes, devins, prêtres.
Par contre, dans la sphère de la sorcellerie entrent les envoûtements, empoisonnements, métamorphoses d'hommes en animaux nuisibles, etc. La sorcellerie ainsi comprise ne saurait avoir un statut reconnu dans la société.

Nous nous contenterons de cette approche sommaire, laissant aux historiens des religions la tâche de cerner la nature propre de la religion africaine, ou du moins d'en instituer une approche phénoménologique.

d) Finalité de la religion traditionnelle négro-africaine

Selon V. Mulago, la religion traditionnelle négro-africaine se présente comme un ensemble culturel d'idées, sentiments et rites basés sur:

1° la croyance à deux mondes: visible et invisible;
2° la croyance au caractère communautaire et hiérarchique de ces deux mondes;
3° l'interaction entre les deux mondes, la transcendance du monde invisible n'entravant pas son immanence;
4° la croyance en un Etre suprême, Créateur et Père de tout ce qui existe (339).

La vision bantu du monde s'intègre dans la religion. Ce qui incite H. Gravrand à déclarer que "le génie culturel de l'homme africain est spiritualiste, même s'il s'oriente sur des voies en apparence profanes" (340).

Une religion anthropocentrique

En suivant l'homme africain depuis sa naissance jusqu'à sa mort et au-delà de la mort, nous avons pu constater que sa vie individuelle et collective baigne dans une atmosphère religieuse.
En étudiant les manifestations de sa vie proprement religieuse et pararelligieuse, nous aboutissons également à la conclusion que la religion imprègne toute la vie de l'Africain: sa vie individuelle, familiale et socio-politique.
Elle a une fonction psychologique et sociale d'intégration et d'équilibre; elle permet aux personnes de se comprendre, de se valoriser, de s'intégrer,

de supporter leur condition, de maîtriser leur angoisse.
C'est grâce à la religion que s'opère l'abolition de la dualité entre l'homme et le monde visible et invisible pour tendre à l'unification. J. Ki-Zerbo affirme qu'"on doit considérer les religions africaines comme faisant partie de notre patrimoine et expliquant souvent des choses extra-religieuses. La mentalité religieuse des noirs est telle qu'elle se répand sur absolument tous les domaines" (341).

Constatant le grand rôle joué par la religion dans la vie de l'Africain, H. Maurier note à son tour:

> "Dans toutes les sociétés, la religion joue un certain rôle. Que la religion soit vraie ou fausse objectivement, peu importe. En elle se manifestent, par exemple les tensions de la vie sociale qui y trouvent leur projection, leur apaisement, ou leur revanche. La religion, très souvent, a un rôle conservateur, elle garantit le statut social, elle est un instrument de contrôle social; c'est particulièrement visible dans la religion africaine des ancêtres. La personnalité de base de chaque ethnie influe sur la représentation de son Dieu et vice versa. L'enfant, notamment, part de son expérience familiale pour se faire des 'dieux' à l'image de ses parents. Tout ceci, sur le plan psychologique et social, constitue des processus de fait contre lesquels on ne peut rien"(342)

Ailleurs le même auteur constate que la religion païenne est avant tout, explication de la vie, expérience de la condition humaine: "La condition humaine occupe le premier plan dans les comportements religieux" (343).

Ces constatations nous permettent de caractériser la religion africaine traditionnelle comme une religion essentiellement anthropocentrique (344). "Tout dans la vie morale ntu", écrit Tujunga, "est centré sur les intérêts de l'homme" (345).
Ainsi, toute expression, toute démarche religieuse a pour visée essentielle la condition humaine. C'est elle qui prime dans les prières et les sacrifices, les contes et les proverbes, les mythes et les symboles.

Une religion ouverte à l'Etre suprême

Bien qu'étant "anthropocentrique", il faut se garder de simplifications hâtives au sujet de la religion africaine traditionnelle.
L'observation attentive des faits, jointe à la réflexion, montre que ni la place reconnue à l'homme vivant, ni le culte des ancêtres ne constituent

quelque chose d'absolument clos. La religion des Bantu atteint son sommet en Dieu, source de vie, Père et Créateur de tout ce qui existe.

> "Le cri qu'elles poussent est un cri vers Dieu. C'est le cri de la condition humaine, faible et précaire" (346).

Cette religion frappe par la facilité avec laquelle le fidèle voit Dieu dans tous les aspects de sa vie. L'Africain a le sentiment de la présence d'un être divin en tout. D'où le caractère de moralité qui s'attache à chaque aspect de la vie; car Dieu étant présent partout, tout doit être respecté comme divin.

Pour mieux comprendre l'attitude religieuse de l'Africain, on doit se défaire de la dialectique dualiste qui caractérise la pensée occidentale et selon laquelle l'exaltation de l'homme signifierait le rejet de Dieu. La religion africaine traditionnelle s'articule autour de deux vérités-croyances comme autour de deux centres: Dieu et l'homme (347).

A ce propos, ce que M.J. Herskovits affirme pour les Noirs Américains vaut également pour les Négro-Africains, à savoir:

> "Il y a à la base de la vie du Noir américain une profonde aspiration religieuse qui n'est autre qu'une manifestation de cette tendance, partout présente chez les Noirs, de faire du surnaturel un centre d'intérêt essentiel... Pour les Noirs de ce pays, la religion est vitale, significative et à leur portée, parce que comme aux Antilles et en Amérique occidentale, elle n'est pas coupée de la vie, mais profondément enracinée en elle au contraire..." (348).

La religion traditionnelle apparaît ainsi comme une synthèse vitale, moins analysée mais plus sentie, moins cataloguée mais fort engageante; une prise de position devant les hommes et les choses, formulée non pas sous forme d'un édifice de savoir construit à coup de déductions, mais comme une réponse existentielle à des problèmes de vie bien concrets.

Toute culture est une recherche d'intériorisation et d'intégration de tous les jours. Elle est une certaine réponse vitale et concrète aux interrogations de la condition humaine. Et précisément la religion s'inscrit dans ce cadre et cherche à proposer un dépassement.

Comme toute religion, la religion africaine est une tentative de réponse aux questions ultimes que l'homme africain se pose dans l'univers où il fut jeté. C'est que, en effet, "la frustration, la souffrance et le sentiment de ne pouvoir résoudre le paradoxe éthique sont, s'ils deviennent suffisamment durables et intenses un défi radical à l'idée que la vie est compréhensible et que l'on

peut par la réflexion s'y orienter de façon efficace; et c'est à ce défi que toute religion, si primitive soit-elle, doit essayer de faire face, si elle veut survivre" (349). La religion africaine traditionnelle, comme toute religion, tente donc et promet de fournir aux doutes du Négro-Africain, à ses interrogations une réponse. Elle le fait par le truchement des symboles qui donnent une image d'un ordre véritable du monde, d'un ordre qui justifie, voire exalte les ambiguïtés présentes, les énigmes et les paradoxes de l'existence. Elle s'efforce de montrer à l'homme que le mystère de son existence ne peut trouver de réponse totalisante qu'au-delà de lui, dans un "plus-grand-que-soi-absolu".

C'est ce qu'affirme le Concile Vatican II, quand il déclare:

> "Les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes de la condition humaine qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le coeur humain" (Nostra Aetate, 1).

La caractéristique essentielle de la religion africaine traditionnelle réside justement dans le fait que cette religion a des rapports très étroits avec la vie quotidienne. On remarque en effet, que "les forces de la nature, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, sont toujours présentes dans la vie du Noir; il les consulte en cas de doute, les informe de mesures décisives qu'il a l'intention de prendre, implore leur protection quand il a besoin de soutien et d'aide" (350).

Rien n'est plus important pour un Africain que de vivre et de se vouer tout entier à l'énergie profonde où la vie se révèle. Vie qui peut croître et se renforcer dans la mesure où l'homme soit s'incorporer tout ce qui vit autour de lui, hommes vivants certes, mais aussi ancêtres.

La religion traditionnelle joue ainsi un rôle rassurant et protecteur. Profondément intégrée dans la vie sociale et technique, elle imprègne de son rituel tous les aspects quotidiens et enserre l'homme dans un réseau efficace de défenses et de certitudes.

CONCLUSION: LA PHILOSOPHIE AFRICAINE DE LA VIE

Deux idées-forces dominent l'humanisme négro-africain: Dieu et l'homme. Elles influencent et guident tout le comportement de l'homme africain.

1. La vie, don de Dieu

Tout Négro-Africain - comme d'ailleurs tout être humain - commence par saisir chacune des choses sensibles, qui s'offrent à lui, confusément comme un tout avant telles ou telles caractéristiques, c'est-à-dire simplement comme "ce qui est; ce qui existe". Or, dit A. Kagame: "Surgir dans l'existence, c'est dire en d'autres mots 'être créé', car les Bantu professent que tous les êtres ont reçu de Dieu leur exister" (351).

Rattaché aux puissances visibles et spirituelles, le Négro-Africain conçoit sa vie comme un "don" reçu de Dieu. Tempels constate à ce propos que: "Selon l'ontologie bantu, l'homme est le centre de l'univers créé. Le muntu, sa force vitale, la vie même de l'homme est la merveille de la création de Dieu. La vie est le don de Dieu" (352).

Pour aboutir à cette proclamation de foi naturelle en la dépendance de l'homme de Dieu, la réflexion négro-africaine s'est mise en branle avant tout par le besoin de trouver une solution adéquate aux problèmes de la vie: maladie, famine, guerre, mort, accidents...
Naturellement portés au bonheur et à la vie paisible, les Africains se sont mis spontanément à réfléchir aux garanties que pouvait leur apporter un ensemble bien ordonné, où hommes, bêtes et plantes, et même les choses inorganiques existeraient dans une communauté harmonieusement équilibrée et hiérarchisée. Ils intégrèrent également dans cet ensemble la voûte céleste, le soleil, la lune et les étoiles. Selon D. Defour:

> "En Afrique, comme partout dans le monde, l'homme a toujours senti le besoin légitime de dépasser la réalité concrète par la recherche et l'approche d'une réalité transcendante. Il a perçu, fort logiquement, que l'homme et le monde, s'ils sont objets de science, sont aussi objets de conscience, que ce serait donc les mutiler d'une partie essentielle d'eux-mêmes que de les limiter à leur aspect matériel". Et de poursuivre: "L'homme est irrésistiblement attiré par le besoin de se réaliser et il est ainsi fait qu'il n'y parvient qu'en se dépassant; pour cela, il a besoin de transcender la

> gangue du matériel, besoin de briser les limites du temps, besoin de comprendre les choses et les êtres, de percevoir l'harmonie de l'univers et la place exacte qui lui revient. Ce n'est qu'à cette condition – par la perception du vrai sens des êtres et des événements – qu'il pourra se situer et se sentir sécurisé" (353).

C'est donc cette vision globale qui, le soir autour du feu, alimentait leurs conversations et déterminait, par la bouche des plus sages, l'explication à donner aux dures vicissitudes de la vie. On se racontait les aventures passées et présentes, risque et réussites, épreuves et défaites, toujours en liaison avec la totalité des choses. On en vint ainsi à attribuer l'origine première de tous les événements et du monde lui-même à "Djoncomanga": Dieu. "Tshe ho diande" (tout lui appartient", dit un proverbe tetela. Il est Dieu fort, Auteur de tout, "Celui qui a la force de lui-même" (354), invisible mais réel, exerçant, s'il le veut, sa force toujours triomphante sur les sorciers-mangeurs d'âmes comme sur les bons.

Alors que les Occidentaux conçoivent l'univers comme stable, comme une machine bien réglée dont les lois doivent être comprises par la raison humaine, tout à l'opposé, les Négro-Africains conçoivent le cosmos comme un complexe de forces affrontées, se neutralisant les unes les autres, mais dont l'équilibre est toujours instable: monde éternel et cyclique dont les esprits font partie. Tous les événements, animés et inanimés, sont pénétrés et mus par une force indifférenciée, sorte de vertu efficiente. Cette force vitale est l'agent caché qui fait agir, qui procure la puissance et l'efficacité; c'est elle qui se manifeste dans le cyclone ou dans l'orage, dans la colère des dieux, dans la force, le courage et l'intelligence des chefs, dans l'arbre géant, dans l'agressivité des carnassiers. Cette force est partout, c'est la vie et l'énergie. Cette force est rattachée à Dieu, le Créateur, non comme point de concentration plus intense, mais comme la source même.
La force de Dieu dépasse celle de tous les autres existants, puisque personne en dehors de lui, pas même l'ancêtre fondateur de la lignée – pourtant très fort – ne peut produire des choses pareilles au soleil, à la lune, aux étoiles, etc. C'est lui qui communique sa force aux hommes: "Onya kosha" (c'est Dieu qui donne), disent les Tetela. Tout vient de lui et rien de mauvais ne saurait lui être imputé.

Sans doute, dans nombre de populations africaines, on retrouve des mythes qui font mention du retrait progressif de l'Etre suprême créateur au profit des divinités inférieures (esprits, ancêtres) qu'il a laissées comme ses "messagers"

et ses "serviteurs" dans le monde.
Mais selon M. Eliade, "tout cela ne diminue en rien l'autonomie, la grandeur et la primauté des êtres célestes suprêmes" (355), puisqu'on réclame l'intervention de l'Etre suprême dans les grandes circonstances où la mort menace. L'omniprésence de Dieu est affirmée et reconnue en Afrique (356), attestée par des invocations et un culte indirect rendu à Dieu pour la régénration des forces vitales et la délivrance de l'emprise des sorciers.
Aux yeux de l'Africain, Dieu est celui qui a tout créé et qui donne la vie; mais il est aussi celui qui continue à veiller sur cette vie et à la rendre fructueuse. Ce sentiment de déperdance totale à l'égard d'un Etre supérieur à qui il doit tout, parce que lui devant la vie, éclaire le comportement quotidien du Négro-Africain.

II. La vie, valeur morale fondamentale: loi suprême et moteur de toute action.

Si les êtres créés, agissant par l'intelligence, n'entreprennent aucune activité sans un but, une fin, à plus forte raison l'Existant Eternel.
Les êtres sans intelligence ont été créés par lui pour que l'homme puisse s'en servir. Mais l'homme, pourquoi l'a-t-il créé?

La philosophie classique théologicisée nous prouve par un raisonnement irréfutable, que l'homme a été créé pour connaître Dieu, l'aimer et le servir. Il l'a créé en le douant de l'intelligence et de la volonté: l'intelligence pour "connaître" et la volonté pour "aimer".
D'abord connaître les créés qui frappent ses sens; et ensuite, les pénétrer de son intelligence et comprendre leur qualité de tableaux explicatifs de la nature du Créateur. Sa nature a été également pétrie avec la faculté de la volonté: être porté, d'abord vers les créés dans lesquels il aura découvert son bien; et ensuite, aimer Dieu, le Bien suprême, le seul capable de le rassasier pleinement. En conséquence, la fin ultime de l'homme, c'est Dieu lui-même. Telle est la conception qui nous a été prêchée et à laquelle adhèrent tous les chrétiens; conception étayée par des preuves irrécusables.

Les conceptions africaines traditionnelles, par contre, prennent une autre direction.
Placé, dans la pensée africaine, au-dessus de toutes les forces, Dieu n'est toutefois pas le centre de la création qui, elle, graviterait en revanche autour de

l'homme. Au contraire, "la création est centrée sur l'homme, et, la génération humaine vivante, terrestre, est le centre de toute l'humanité, y compris le monde des défunts; tant les forces supérieures que les forces inférieures n'existent par la volonté de Dieu que dans le but d'augmenter la force vitale des hommes durant leur vie terrestre" (357). Ce que confirme également I. Kamiya, qui, partant de la culture écrit:

> "La culture africaine est une culture fondamentalement centrée sur l'homme, se référant constamment à l'homme, à sa vie prise dans tous ses aspects" (358)

De son côté, D. Zahan écrit:

> "L'essence de la spiritualité africaine consiste dans le sentiment qu'a l'être humain de se considérer à la fois comme image, modèle et partie intégrante du monde, dans la vie cyclique duquel il se sent profondément et nécessairement engagé. La vie spirituelle de l'Africain est entièrement basée sur la vision qu'il a de sa condition et de son rôle. Il n'y a pas là l'idée d'une finalité en dehors de l'être humain. Celui-ci n'est pas fait pour Dieu ou pour l'univers. Il existe pour lui-même; il porte en lui la justification de son existence et de sa perfection religieuse et morale" (359).

Ce sentiment prédominant de vie terrestre intense est renforcé par la conviction d'un au-delà où il n'y a ni récompense ni punition. Les esprits des trépassés vont séjourner dans le monde d'en-bas, sous la terre des vivants. Ils continuent à s'intéresser à la pérennité de leur lignée. Les "bons" et les "méchants" - on glisse ici vers la morale - sont respectivement récompensés ou punis sur la "terre", soit de leur vivant, soit dans leur postérité. Tout semble donc se jouer autour du bien-être sur cette terre. Aussi, tout, dans le comportement de l'Africain, est dirigé vers la réalisation totale de l'homme ici sur la terre, réalisation conçue comme acquisition de biens de fortune (richesses matérielles), de biens de la personne (santé, honneur, longue vie) et de biens de la génération (descendance nombreuse).

Il ne s'agit pas ici d'une réalisation individuelle et égoïste de soi, car l'expérience négro-africaine de la personne ne se déploie que sous un horizon de pensée que nous pouvons qualifier de "Je-Avec", une sorte d'anthropocentrisme "relationnel" (360), caractérisé par la "relation-participation", la "subjectivité" et la "tradition". Ces catégories ne sont pas à additionner. Il s'agit plutôt d'une seule expérience globale, d'une manière d'exister formant un tout. Il n'y a que la personne qui existe dans son monde, comme traditionnelle, intelligente et libre, active pour les relations.

a) Relation-participation

L'univers traditionnel négro-africain reflète le statut de l'homme dans sa situation quotidienne où apparaît un accord parfait entre les institutions et la vie. Dans cet univers, il n'y a point de lutte entre l'individu et la société, mais plutôt un besoin profond d'union.

1° La vie familiale est faite des relations entre les générations, la fraternité de sang, la relation de paternité-filiation, la relation aîné-cadet. Toutes ces relations sont universellement respectées et fournissent des points de référence à de nombreuses autres relations, telles: les alliances par échange de sang, les relations de classes d'âge, de personnes appartenant à une même confrérie ou une même société.
L'individu est de par ces relations, rarement, et en peu de choses, entièrement autonome économiquement; la famille étendue est l'unité de production; le travail agricole - comme tout autre travail d'une certaine importance - se fait la plupart du temps en commun.

> "Dans la vie journalière", écrit V. Mulago, "ils (les Africains) se montrent beaucoup de simplicité; ils s'intéressent à la vie les uns des autres, se rendent visite, s'invitent réciproquement à manger, à boire, à passer ensemble de joyeuses soirées dansantes. Quelqu'un construit-il une hutte, tout le voisinage accourt l'aider, et comme récompense de sa peine, il se contentera d'une gorgée de bière de bananes. On se fait aussi aider pour les cultures. Les festivités lors d'un mariage intéressent non seulement tous les parents, même éloignés, mais aussi toutes les connaissances et tout le village. Personne, pas même les passants et les étrangers, n'est exclu" (361).

2° La vie politique est également faite de relations: relation de mariage, relation de parenté, relations de clientèle, relations de sociétés diverses.

3° En ce qui concerne la vie spirituelle, il faut le souligner, en Afrique, on aime multiplier les relations de culte avec Dieu et les ancêtres. Le sacrifice est expressément une relation de contact pour entretenir l'échange, recevoir la protection, faire vivre une alliance, "car l'individu est lié à tout ce qui l'a précédé: ancêtres mythiques, ancêtres historiques, ancêtres proches, parents immédiats et les autres hommes vivants et défunts. Dans ces conditions, la vie africaine peut bien se définir comme une harmonie, une harmonie faite des relations réussies" (362). C'est ce que souligne E.P. Elungu, quand il écrit:

> "... le sacré de nos sagesses traditionnelles, leur certitude centrale n'est ni l'homme ni la nature, ni même Dieu, mais tout cela appréhendé du point de vue de la vie concrète individuelle qui est aussi essentiellement la vie du clan, en liaison immédiate avec le visible et l'invisible" (363).

Ainsi, la vie des Négro-Africains est une perpétuelle communion avec l'autre. Pas d'individu isolé, pas de famille isolée, pas de vie isolée.

> "Les bantu savent que l'être humain grandit en respectant, en multipliant, en renforçant la vie des autres humains, mais qu'il diminue quand il détruit ou 'tue' la vie ou la force des hommes. Ils savent aussi que l'être humain grandit dans la mesure où il accepte librement d'être renforcé par les autres, par la communauté de vie avec eux" (364).

L'Africain se définit essentiellement comme un membre solidaire du groupe dans lequel il vit. Il réalise son propre épanouissement dans la mesure où il recherche celui du groupe. Cette norme apparaît comme le sceau même de la liberté; celle-ci se construit et s'épanouit au contact des autres hommes, non par opposition, mais par participation. C'est qu'avant de se définir comme une conscience autonome dans l'égalité des droits et des devoirs, le Négro-Africain conçoit sa personne comme une mystique de fraternité et de don mutuel au sein d'une société hiérarchiquement organisée dont le mécanisme profond lié à l'existence échappe non seulement à de pures abstractions, mais s'élabore à partir de la vie même et se prolonge, par-delà l'espace et le temps, à Dieu, aux ancêtres et aux esprits.

> "Ni le temps", écrit E.P. Elungu, "ni rien dans le temps ne dépasse la vie. Comme pour l'espace et toute réalité spatiale, le temps et toute réalité temporelle sont constamment ramenés à la vie concrète qui est corps et sens, sentiments et émotions, pensées et imaginations, en liaison étroite avec la société clanique, avec la nature, avec Dieu. C'est cette vie qui est mythe et c'est ce mythe qui se veut absolu et qui par là, au lieu de s'inscrire dans le temps, supprime le temps, abolit la durée. C'est ainsi que pour l'Africain traditionnel, la vie a priorité sur le temps; c'est ainsi que la vie n'est pas concevable sans le support des générations, sans le support en d'autres termes, de la vie reçue des ancêtres et à transmettre aux enfants. Ici, cette vie concrète, parce qu'elle se conçoit comme trait d'union, comme le présent qui unit le passé et le futur, le mort au vivant, immortalise en quelque sorte l'homme vivant en même temps qu'il éternise le présent. La vie qui se mystifie de la sorte en supprimant la discontinuité temporelle satisfait pour l'homme traditionnel son désir d'éternité ou plutôt fait de ce désir d'éternité une jouissance temporelle terrestre d'une éternité mythique" (365).

En harmonie avec la communauté, avec le monde visible et caché, le Négro-Africain présente une personnalité extrêmement cohérente.

En creusant les croyances négro-africaines, on constate que la communauté-famille, clan, tribu, royaume - est le noeud des relations et des échanges vitaux entre les ancêtres et leurs descendants, la rencontre du monde visible avec le monde invisible, le milieu vital, le récipient de la puissance. Elle est le centre d'unité: c'est en elle que se réalise l'effort d'unification et d'intégration des fragments du cosmos. C'est par et dans la communauté qu'est rendue possible la

circulation de la vie et de moyens vitaux d'un monde à l'autre.

> "Pour les Bantu, vivre, c'est exister au sein d'une communauté, c'est participer à la vie sacrée - et toute vie est sacrée - des ancêtres; c'est prolonger ses ascendants et préparer son propre prolongement dans ses descendants" (366).

La communauté apparaît ainsi comme la seule possibilité d'où peuvent prendre rendez-vous les habitants du monde visible avec ceux des âmes désincarnées et interchanger leurs influences vitales. C'est en elle et grâce à elle que l'ancêtre fondateur associé à toute sa descendance, se survit et se prolonge; c'est dans et par la communauté que la vie sacrée du fondateur et son action bienfaisante atteignent les vivants, et que du monde sensible montent aux âmes désincarnées la propitiation, l'expiation et les moyens du renforcement de leur vie d'outre-tombe.

b) Subjectivité

Non seulement il y a dans la vie de l'Africain une subtile dialectique de collectivisme et d'individualisme, de liberté et d'emprise communautaire, mais précisément en tant qu'il est membre d'une communauté, qu'il entretient des relations de tous ordres, l'individu a une subjectivité inaliénable et toujours en éveil. Les Tetela disent à ce propos:

> "Lokombe hoota l'onyo wa onyalo": Le tam-tam "lokombe" n'entre pas dans la bouche d'un autre tam-tam "lolombe";
>
> "Mboka loteke onto laande mandelo": Sur un sentier boueux, chacun fraie son passage;
>
> "Otema w'onto tawoje onya": Le coeur d'autrui, on n'y met pas les mains.

Tous ces proverbes soulignent bien le caractère inaliénable de la personne comme "individu". D'ailleurs, comment envisager le moindre groupe qui ne se formerait pas sur la base de relations entre personnes individuelles: "Toute relation véritable, dans le monde, repose sur l'individuation" (367). C'est dans sa subjectivité en effet, que la personne vit ses relations sans lesquelles il n'est rien.

Certes, la subjectivité négro-africaine apparaît comme largement tournée vers l'extérieur, vers le groupe, les autres; le besoin des relations sans cesse renouvelées. C'est un "moi de groupe" (368).
L'Africain aime la compagnie, multiplie les contacts. D'où l'acquisition d'une intelligence aiguë des relations sociales, d'une finesse psychologique, de connaissances approfondies des questions de parenté et autres réseaux de relations,

d'un sens développé des nuances du langage et d'une extrême discrétion. Cependant, on ne peut prétendre que les personnes étouffent dans un tel système. Au contraire, pour qui joue le jeu, "la communauté est un milieu d'élection pour la joie de l'âme" (369).

c) Tradition ancestrale

Le sujet conscient et libre, en tant qu'il est capable de vie autonome, constitue une menace pour la solidité des relations-qui-font-être. Le moyen d'assujettir les subjectivités et d'empêcher qu'elles ne refluent vers un individualisme libertaire et anarchique, c'est la tradition.

Du point de vue de l'individu qui naît et grandit, la tradition, c'est ce qu'il trouve déjà-là, c'est-à-dire ce que la société a constitué, ce que les aînés sont déjà et lui apprennent à être; c'est ce que l'éducation inculque au sujet et que ce dernier intériorise. La tradition est en effet uniquement et essentiellement l'affaire des vivants; sans eux qui la transmettent, elle est inassimilable pour l'isolé.

Au niveau des personnes déjà-là, la tradition est actualité, une mémoire pour le présent, une certaine façon de regarder le présent et le futur immédiat - qui n'est qu'un futur élargi. Car seuls agissent et pensent les vivants, dans leur présent et pour le présent. Ce qui veut dire qu'on ne saurait assimiler la tradition à l'immobilisme absolu, ou à une répétition automatique du passé.

> "La tradition", dit J. Vansina, "est fondamentalement le consensus actuel des vivants d'un groupe donné. Ce n'est pas l'ancienneté qui fait la tradition, c'est l'unanimité; ce n'est pas l'attestation par une personne compétente et bien renseignée en tant que telle qui fait la tradition, mais en tant qu'elle est habilitée par la société actuelle comme porteuse de la tradition" (370).

La tradition est immanente à la volonté de vivre ensemble d'une population. Refuser la tradition, c'est entrer en dissidence. Faire l'individu égoïste et séparé, c'est refuser la tradition. La tradition est intérieure au jeu relationnel; elle n'est pas un élément extérieur rapporté pour les besoins de la cause.
Partant, la tradition est sans cesse manipulée pour être adaptée au présent et aux particuliers. Car la vie n'est pas statique: elle est capable de croissance et de décroissance; elle est vécue dans la communion de ses membres pouvant user de l'influence vitale réciproque; elle est rendue palpable et maniable.

Toutefois, la dialectique du reçu et du créé en s'exprimant comme autorité des ancêtres dans la société africaine traditionnelle, privilégie le reçu en camouflant le créé. Car en effet, si le consensus actuel était mis à nu, et démystifiée la relation au passé, la vie relationnelle redeviendrait une invention sans cesse "présentifiée" des individus; elle retomberait dans l'anarchie, ce qui est fait pouvant sans cesse être défait. L'horizon du "Je-Avec" exige que le consensus soit porté par des facteurs objectifs et durables: le sang, les mêmes institutions, le même destin historique, les ancêtres communs.
La tradition est un exercice du "Je-Avec", une manière d'être et de penser ensemble. Par référence au passé, en affirmant l'idéal de "perpétuer la communion avec les esprits ancestraux" (371), les personnes en relation ne sont pas en situation de miroir, se regardant les unes les autres, mais se situent par rapport à un tiers qui est précisément l'Ancêtre ou la "tradition".

La société négro-africaine fait l'apologie de la tradition et enseigne que les devoirs définis par elle sont bons, c'est-à-dire bénéfiques pour tous et pour chacun; ils visent la cohésion, nécessaire à la sécurité, à l'ordre, à la force du groupe. L'innovation est contestée parce que dangereuse, insécurisante, source possible de malheurs, inexpérimentée. Une nouveauté ne sera acceptée que quand elle aura fait ses preuves: c'est-à-dire quand elle aura procuré plus de bien-être, de vie, de fécondité, de santé, de richesses, pourvu qu'elle ne remette pas en cause l'organisation fondamentale de la société. Car ce qui préoccupe la pensée négro-africaine, c'est la vie, la pratique de la vie sur terre. La vraie vie, la seule dont nous avons l'expérience, est celle d'ici-bas; et c'est elle qu'il faut réussir. C'est à cette vie que sont référées les autres: celle des défunts tout comme celle des esprits.

> "La vraie vie", écrit P. Erny, "se situe ici-bas et celle de l'autre monde n'en est qu'une ombre, un revers. Les défunts n'ont d'ailleurs qu'une envie: celle de pouvoir revenir, perpétuer leur nom, c'est-à-dire faire survivre leur personnalité sociale dans un enfant à naître dans le groupe familial auquel ils appartiennent toujours" (372).

Les morts, selon la pensée négro-africaine, n'ont d'existence que dans la mesure où ils demeurent liés par des liens de sang aux générations actuellement vivantes. Aussi, "le membre de la tribu, du clan, de la famille sait bien qu'il ne vit pas de sa propre vie, mais de celle de la communauté" (373). La vie de l'individu est saisie comme participée, comme irriguée par un unique courant

vital, par le même sang, qui est celui de toute la lignée familiale. Dès lors, l'individu n'a qu'un but: réussir sa vie, cette vie reçue des ancêtres et dont il a mission de transmettre et de prolonger à travers les générations suivantes.

La tradition négro-africaine, garante du sacré, permet une dialectisation des forces de vie et de mort qui traversent l'individu et la société, permet un mode d'organisation de l'ordre et du désordre. Les ancêtres fondateurs de la tradition ne sont pas des forces qui s'appesantissent sur l'homme n'importe comment, ils ne sont pas non plus des forces soumises à l'arbitraire individuel. Des normes sont créées par la totalité sociale.
La tradition négro-africaine, ainsi que toutes les croyances qu'elle suppose, nous montre à l'oeuvre l'homme dans son effort pour rationaliser le mal, faire composer l'ordre et le désordre, le mal et le bien, la mort et la vie, bref tout remettre dans un champ de sens. Pour le Négro-Africain, l'absurde pur est impossible. Il a le secret pour faire parler le monde et les événements, il n'est jamais pris à l'improviste, toute déchirure dans le tissu du monde peut être recousue.

Voilà, croyons-nous, ce qui fait la quintessence de la certitude centrale et de la démarche existentielle de nos sagesses traditionnelles, le sacré profond de nos religions traditionnelles.
La vie ainsi comprise est au centre absolu - duquel on ne peut sortir ni même s'abstraire - de l'ordre de l'univers, de l'ordre social, de l'ordre religieux. Cet univers synthétique où la vie n'est pas mise en question, c'est l'univers de la tradition. C'est par cet univers que l'homme noir traditionnel se définit, ou mieux s'appréhende, appréhende sa société clanique, son entourage naturel et sa référence à Dieu. Face à cet absolu qu'est la vie, dont le culte primordial et fondamental ne nous semble être rien d'autre que la volonté de n'en point sortir, de s'y attacher par toutes les fibres de son être, tout le reste, y compris Dieu, n'est constitué en absolu qu'en fonction de la vie, de l'homme vivant, de ce terrien attaché à son clan dans lequel même les morts vivent.

III. Définir la vie

La vie se laisse difficilement définir. On peut seulement l'observer. Une chose est certaine, en Afrique noire, la vie est le point de mire de la culture traditionnelle.

> "Ce qui occupe le premier plan de la conscience que la société peut avoir d'elle-même", écrit J.P. Laleye, "ce n'est pas la culture, mais la vie; c'est-à-dire l'ensemble des problèmes que l'existence humaine concrète pose aux hommes en tant qu'ils vivent en société. L'on peut même dire que c'est l'énigme de la vie, étant donné que dans aucune des perspectives où l'on peut la considérer, nul ne peut prétendre sonder totalement le mystère de la vie" (374).

Cette vie, bien que réellement et personnellement vécue, est loin d'être limitée à l'expérience personnelle et individuelle, loin d'être appréhendée uniquement à partir d'elle.

> "La vie dont il s'agit est une vie intégrale, individuelle en tant que reçue dans chaque existant, et communautaire, collective, en tant que participée d'une même et unique source" (375).

Bien sûr, l'on part de sa vie à soi, de sa vie personnelle que l'on vit; mais l'homme qui s'éprouve être la source et le lieu d'une force vitale, ne semble pas procéder par abstraction et définition, de cette force.
La vie appréhendée au niveau de l'expérience personnelle est perçue, éprouvée, imaginée comme étant une matérialité (un corps), une force (une action efficace), un trait d'union, unissant et communiant les êtres les uns aux autres. La démarche existentielle à partir de cette certitude centrale consiste pour la vie à s'éprouver intérieurement grâce aux émotions et sentiments, ainsi qu'à l'activité qui lui est propre, comme force dans toute sa matérialité et à s'imaginer dans sa sphère invisible, à travers les nombreux signes de l'univers que constitue l'ensemble des choses et de phénomènes. La vie vécue relie ainsi de façon dynamique celui qui la vit au monde visible et invisible, qui l'interprète de façon également dynamique.

Parlant de "Croyance et Culte" chez les Baluba, Th. Theuws, en s'appuyant sur l'abondante littérature orale des Baluba du Shaba, écrit:

> "Le Muluba s'engage sans discussion, dans le plus épais de l'existence. Il affirme passionnément son être... On peut discuter l'ontologie du Père Tempels, mais ce qui semble acquis, c'est que toute la complexité du comportement de l'homme primitif repose sur un système de pensée, une interprétation dynamique

> du réel". Et d'ajouter: "L'idée de participation - communication de force, de vie - inspire le féticheur aussi bien que le médecin, le grand prêtre aussi bien que le chef" (376).

A notre avis, c'est cette interprétation dynamique, cette démarche existentielle englobante, constamment sensuelle, émotive et imaginaire à propos de la vie elle-même qui fait que la vie ne prend jamais de distance par rapport à elle-même, car elle est d'emblée appréhendée comme ce qui révèle l'homme à lui-même, l'unit à lui-même, à sa société clanique, à la nature, aux esprits et à Dieu.
Pour le Négro-Africain, le concept "vie" dépasse la simple expression du biologisme et embrasse l'homme "dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense" (377).

La vie déborde tous les champs d'énergies matérielles et spirituelles, les valeurs familiales, l'amour des enfants, l'attachement au clan, l'honneur de la parole donnée, l'opposition à l'envahisseur, la fidélité à la coutume, l'amour du terroir, la bravoure et la modestie par laquelle l'homme africain se garde de se poser en égal vis-à-vis des forces supérieures.

La vie se place au niveau des valeurs spirituelles de l'homme qu'elle exprime dans sa signification la plus totale. Elle désigne en définitive, le rang propre de l'homme dans l'ordre des êtres en indiquant le rapport ontologique qui les constitue forces agissantes dans l'univers. C'est pourquoi, dire de l'homme africain qu'il vit, c'est affirmer de lui qu'il est adulte, tant physiquement et moralement, enraciné dans sa famille, dans sa terre, dans ses lois, et prêt à perpétuer l'identité du groupe. C'est reconnaître aussi qu'il est libre, d'une liberté positive qui est acceptation totale du poids de l'existence.
Telle est la loi, nécessaire par ailleurs à toute communauté humaine, qui anime la société négro-africaine. Elle fait comprendre les différents destins de l'homme, qui s'accomplit par les influences distinctes et convergentes, et montre l'homme comme le lieu de rencontre d'âmes multiples.

La vie pour le Négro-Africain, c'est la vie telle qu'elle a été participée et reçue de la puissance, et telle qu'elle s'adresse à la puissance. Cette vie-là n'est pas détruite par la mort, bien que celle-ci lui offre la possibilité de changer de condition.
Cette vie ne suit pas la ligne droite, mais présente plutôt la forme de circonférence (378), c'est-à-dire que de la vie à la mort il n'y a pas interruption, mais continuation. Il ne s'agit donc nullement d'une vie exclusivement corporelle

ou exclusivement spirituelle, mais d'une vie totalement humaine. Il s'agit de toute la vie, de l'être entier, de l'intégralité de l'être.

Bien qu'exprimées en termes poétiques et mystiques, ces approches de la réalité sont liées à un usage pratique. "Elles influencent l'art des relations communautaires, comme la houe le régime alimentaire, ou le tissage la production des vêtements, et servent de support idéologique aux chartes socio-morales. Tout sauf arbitraires, elles sont l'extrapolation religieuse des expériences vécues dans les relations entre parents et enfants dans des sociétés dont l'organisation économique repose sur la subsistance et l'aide mutuelle. Dans le continuum de parenté, elles offrent un ensemble achevé englobant toute activité, qu'elle soit sociale, technique ou économique" (379).

Propre à conserver la tradition, ce type de relation possède cependant un dynamisme intérieur. L'individu est intégré à sa communauté, mais en même temps, il s'oppose à elle dans la structure d'accord des contraires, dont l'interaction détermine la vie quotidienne. L'homme est le produit du système, mais il est aussi sa force dominante, ainsi que l'a souligné P. Tempels, qui écrit:

> "Les bantous voient dans l'homme, la force vivante; la force ou l'être qui possède la vraie vie, pleine et élevée. L'homme est la force suprême, la plus puissante parmi les autres êtres créés. Il domine les animaux, les plantes et les minéraux. Ces êtres inférieurs n'existent, par la prédestination divine, que pour l'assistance de l'être créé supérieur, l'homme" (380).

Ce compromis entre l'éthique de la solidarité et l'égoïsme de l'individu, qu'il soit chef ou subalterne, est source de paix et a contribué à la création d'un climat d'optimisme qui caractérise la société africaine. L'homme africain a une foi immense en son propre destin; destin reçu des ancêtres et qu'il a mission de transmettre aux générations à venir: la Vie, la Vie pleine, la Vie totale, la Vie réussie.

Ainsi, l'homme noir traditionnel est par la vie, en tant que trait d'union, un être cosmique pour lequel les limitations de l'espace fondamentalement n'existent qu'au niveau abstrait du corps seul, de la pensée isolée, autonome ou d'une imagination qui fonctionnerait sans le support constant du corps, des sens et des sentiments. Son espace, par contre, n'est pas défini par le corps seul, il est encore moins pensé par pur concept, abstrait, ou même imaginé indépendamment de l'homme concret, de la vie vécue.

Elle est judicieuse, cette constation de D. Zahn, qui note à ce propos:

> "Du territoire possédant certains caractères particuliers, l'Africain passe sans solution de continuité à l'univers. La vision du monde demeure égocentrique; il ne pense le milieu que dans la mesure où il se pense lui-même dans ce milieu. Il convient de remarquer qu'à ce niveau de l'organisation du milieu, les limites entre l'espace restreint - comme la région ou le pays - et l'espace cosmique ne sont pas toujours très nettes. Celui-ci subsume aisément celui-là et l'homme confond dans la même perspective son propre pays et le monde" (381).

C'est ainsi que l'homme traditionnel domine l'espace. La pensée de l'espace, pensée vécue, n'est pas indépendante de la vie, elle n'en est même pas autonome; elle est la vie elle-même qui constamment s'élargit pour s'unir et participer à toout ce qui est vie dans l'univers.
La vie n'a point de fin dans le double sens où elle n'a ni limite ni finalité hors d'elle. Ni espace, ni rien dans l'espace, ni le temps ne dépasse la vie.

Ainsi, à côté, derrière, au-dessus du monde des hommes qui naissent, grandissent et meurent, il y a la vie. Un monde mystérieux d'où sort la vie et où va la vie. Une réalité transcendante au monde biologique, et par suite inaccessible à la mort, en tant que celle-ci est un phénomène biologique.
A côté des vies qui commencent et qui finissent, il y a la vraie Vie, une puissance cachée, détenue par Dieu et les ancêtres.

CHAPITRE IV: LA MEDIATION D'UNE THEOLOGIE VIVANTE

1. LA THEMATIQUE PRIMORDIALE DE L'EXISTENCE CHRETIENNE: "VIE, PRINCIPE EXISTENTIEL DE LA RELATION DIEU - HOMME"

> "- car la vie s'est manifestée:
> nous l'avons vue, nous en rendons
> témoignage et nous vous annonçons
> cette Vie éternelle, qui était
> auprès du Père et qui nous est
> apparue -"
>
> (1.Jn. 1,2)

Ce que le christianisme enseigne être la destinée de l'homme, c'est l'acquisition de la plénitude de la vie. L'idéal fondamental de l'homme, c'est la vie intense.

> "La foi chrétienne est tournée vers la vie", écrit J. Ratzinger. "Elle croit en un Dieu des vivants. Son but est la vie et elle accepte la vie dans toutes ses étapes comme don et comme splendeur de Dieu, qui est la vie..." (1).

Quant au livre de la Sagesse, il nous enseigne que Dieu a créé l'homme pour l'immortalité (Sg. 2,23).
Sa vie, l'homme la tient de Dieu, seul maître et propriétaire de la vie. La vie de l'homme est donc avant tout un "don" de Dieu, comme en témoignent les Ecritures.

1. La conception de la vie dans l'Ancien Testament

La conception de la vie dans l'Ancien Testament est naturellement apparentée aux conceptions courantes dans tout l'Orient et, sur bien de points, elle dépend directement d'idées élaborées dans les grands empires civilisés et qui se sont répandues dans les pays voisins sous forme de notions déjà fixées.
L'ouverture aux valeurs religieuses des Nations, on le sait, est l'une des caractéristiques de la révélation biblique. Pendant le long processus de sa constitution, la révélation biblique passe successivement par le creuset d'un ensemble de cultures étrangères. Et si le message révélé en tant que tel n'en sort jamais corrompu, il reste que, dans la tradition théologique de leur message, l'Ancien et le Nouveau Testaments contractent bon nombre de dettes envers les cultures ambiantes.

Du point de vue de sa formulation, la révélation biblique s'est donc constituée grâce à un apport conjugué des cultures en présence. La foi en Jahvé disposait en effet de forces qui lui donnaient la possibilité de transformer dans une grande mesure ce qui venait du dehors, de lui donner une autre tonalité et de l'asservir aux exigences de sa propre pensée.

Nous ne cherchons pas ici à opérer des soustractions pour établir les différences et les faire ressortir. Nous nous efforcerons plutôt d'indiquer les faits fondamentaux qui caractérisent l'Ancien Testament en tenant compte de l'enchevêtrement des conceptions de l'ensemble de l'Orient.

1.1. Notion générale

La tradition biblique de l'Ancien Testament traduit le mot "vie" (zôê) en hébreu par "Hayyim" (Hayah) ou quelquefois par "nèphèch".
Pour autant que la nèphèch désigne la puissance sur laquelle repose la vie, elle est le sujet proprement dit de la vie et de la mort (Gn. 35,18; Jn. 16,30; 2.S. 1,9. Ez. 13,19). Ceci compris, non dans le sens grec fort analytique de la distinction entre le corps, l'âme et la raison, mais dans le sens oriental synthétique d'une "partie-pour-le-tout", désignant par là toute la vie humaine (2).
La Nèphèch n'est pas, comme la "psuchê" grecque, le sujet de la vie de l'esprit (3), car chez les Juifs, la notion de vie est liée à celle de la chair (4). Celle-ci, "basar", est ce qui vit (Ez. 11,19; 36,26) et tous les hommes, tout ce qui est en vie, peut être désigné par les mots "kol-basar", c'est-à-dire toute chair (Gn. 6,12s; 7,16.21).

Le fait que la vie s'étend dans le temps et s'accomplit dans les fonctions vitales se rattache à une concention globale de la vie. La vie est-elle généralement décrite comme un "mouvement" (Gn. 7,21; Ps. 69,35), elle l'est plus précisément comme une recherche, comme un ensemble de possibilités, comme une manière de se comprendre par rapport à telle ou telle chose, comme une volonté et un pouvoir d'atteindre tel ou tel but (5).
De même que la faim et la soif, l'appétit et les désirs et autres expressions du même genre appartiennent à la nèphèch, de même le désir, l'effort, l'espoir sont des caractères de la vie (Jb. 33,20; Qo. 9,4.6.10). Le simple fait d'exister n'est pas encore la vie, de sorte que l'existence des ombres dans le "schéol" ne

peut passer pour la vie (Qo. 9,4) (6). Une vie dont les possibilités sont supprimées n'est plus une vie; la maladie est une sorte de mort (Jb. 27,15). Le malheur le plus grand est un malheur "jusqu'à la mort" (Jon. 4,9).

Le vivant sait qu'il vit (Qo. 9,5), qu'il appartient à la vie, qu'il participe à son univers; d'où le lien entre la vie et la lumière (Ps. 27,1; 36,10; Jb. 3,20; Qo. 11,7s) (7).
La mort est ténèbres (Qo. 11,8); elle rend toute chose incompréhensible. Vivre et se rétablir, relever de maladie est une seule et même chose (8). Ainsi la vie de Dieu est réelle en ce sens qu'il "agit" et crée (Jos. 3,10s; 1.S. 17,26; Jr. 10,10-16).

> "La vie chez les Juifs", écrit notamment J. Nelis, "comporte tout d'abord la notion de mouvement (Gn. 1,28.30; 7,21; Ps. 69,35). Comme l'activité est synonyme de la vie, l'histoire de la création et d'Israël prouve que Jahvé est un Dieu vivant (Dt. 5,23; 2.R. 19,4). En cela il se différencie d'autres dieux qui ne vivent pas et par conséquent ne peuvent pas agir (Ps. 115,4-7; Sg. 13,10-14.21; Is. 44,9-20; Jr. 10,8ss)" (9).

1.2. Dieu, source de la vie

C'était une conception commune à tout le Moyen Orient d'attribuer à un acte créateur de la divinité la présence de la puissance vitale (10). Mais chose curieuse, Israël n'a pas poussé très loin l'enquête sur les détails de cette origine divine de l'existence (11). Seul le Jahviste se prononce à ce sujet, lorsqu'il rapporte que Dieu a insufflé le "souffle" de vie dans les narines de l'homme encore inerte (Gn. 2,7) (12).
L'auteur du Code Sacerdotal a visiblement craint de postuler directement l'origine divine de la vie chez l'homme. Avec une rigueur pleine de retenue, il se garde justement d'aborder le sommet de tous les récits de création: la communication de la vie. Pour les plantes et les animaux, il se rattache plus ou moins à l'idée de la "Terre-mère" (la terre produisit) et quant à l'homme, il ne fait aucune déclaration à son sujet. Le siège de la vie pour lui, comme pour l'ensemble des enfants d'Israël, le "sang" (Gn. 9,4; Lv. 17,14) (13).

Il est donc clair qu'en Israël, on s'est peu préoccupé sur le plan religieux, de l'histoire des origines de la vie. On savait qu'elle provient de Dieu, source suprême de toute vie (Ps. 36,10; 139, 13s). Cela se remarque en particulier dans les textes qui déclarent que l'homme vit parce que Dieu lui a donné le souffle

de vie (nichmat Hayyim) (Gn. 2,7; Jb. 12,10) ou que rouah (esprit) habite en lui; Dieu seul en disposant (14).

L'homme ne possède donc pour ainsi dire la vie que comme un "prêt" (15), car Dieu est le seul Maître de la vie (Ps. 104,29s); il est le Vivant (Dt. 5,23; 2.R. 19,4; Ps. 42,3) (16); il est la source de la vie (Ps. 36,10), il fait vivre et il fait mourir (Dt. 32,29). Il possède la vie en lui-même, tandis que l'homme doit l'entretenir par la nourriture ou par son travail (Dt. 8,3; 2.R. 4,7; Gn. 27,40).

Ce que l'on considérait comme le plus important pour l'homme vivant, c'est la dépendance totale et actuelle de sa vie (17), le fait qu'elle est entièrement assujettie à Dieu, seul et unique Seigneur de la vie et de la mort (Nb. 27,16; Jb. 12,10; Dt. 32,39), qui tient le Livre de vie (Ex. 32,32; Ml. 3,16; Ps. 69,29).

1.2.1. La vie et la Parole de Dieu

Pour Israël, Dieu est celui qui a donné au peuple son alliance et ses commandements. On en conclut d'emblée que la conservation ou la perte de la vie est déterminée par l'attitude prise à l'égard de sa Parole. J. Nelis écrit à ce sujet:

> "Déjà dans la 'torah', on trouve l'idée selon laquelle la durée de la vie (d'un seul individu, tout comme celle de toute la communauté) dépend du comportement habituel de l'homme; quelquefois ce comportement est lié à l'obéissance à la loi divine dans son ensemble (Lv. 18,5; Dt. 4,40; 6,1ss; 32,40); quelquefois à l'obéissance à un commandement bien déterminé (Ex. 20,12; Dt. 5,16: 4e commandement). Ainsi sera-t-il promis à Salomon une longue vie s'il obéit aux commandements (1.R. 3,14). Par contre une courte vie et une mort précoce sont considérées comme un châtiment du péché (Jb. 15,32; 22,16; Ps. 9,18; 26,9)" (18).

Cette conception de la loi contient l'élément le plus spécifique et le plus important de l'idée de vie dans l'Ancien Testament.

L'Israélite ne fonde pas son idée de vie sur une mythologie détaillée, il n'a pas cherché l'union avec la vie créatrice par des rites magiques ou des mystères (19), mais c'est la Parole de Dieu qui le place devant le choix entre la vie et la mort.

Cette idée se présente avec une telle exclusivité que l'histoire des origines et ses dires sur la communication de la vie en sont presque vidés de leur substance. Car l'implantation de la vie lors de la création n'a qu'une médiocre importance pour celui qui sait que son acquisition ou sa perte réelles dépendent

uniquement de la Parole de Dieu, et qui est ainsi placé une fois de plus, en quelque sorte, devant la grâce que constitue la vie. Par la promulgation du Deutéronome, Moïse place devant Israël la vie et la mort (Dt. 30,15-20) et Israël doit choisir la vie "car ces paroles ne sont pas une chose sans importance pour vous, c'est votre vie" (Dt. 32,47) (20). Ainsi, le Deutéronome qui varie sans cesse la présentation de cette idée, aboutit à cette formule: "L'existence physique de l'homme ne dépend pas seulement de son pain mais de la parole de Dieu"(Dt. 8,3). L'observance ou la non observance des commandements apporte à Israël la vie ou la mort.

Cette façon de voir n'est pas spécifiquement deutéronomiste.
Amos envisage déjà l'éventualité d'une disette de la parole de Dieu qui détruira et terrassera l'humanité (Am. 8,11ss).
Par ailleurs, personne n'a formulé aussi brutalement qu'Ezéchiel cette réalité. Dans de grands discours doctrinaires, il détache la vie de tous les faux supports et de toutes les fausses liaisons pour la faire dépendre entièrement de la parole de Dieu (Ez. 3,18ss; 14,13ss; 20,1ss; 33,1ss): Celui qui obéit choisit la vie, le rebelle la mort. Chez lui, le lien entre le phénomène naturel de la vie et la parole de Dieu est parfait, et la conséquence théologique de cette foi est claire: Israël a dû comprendre la vie élémentaire entièrement à partir de l'idée de grâce; elle est le fondement le plus élémentaire du salut. Ce n'est que par la foi, c'est-à-dire par la fidélité au Dieu du salut, que le juste aura la vie (Ha. 2,4; Am. 5,4.14; Jr. 38,20).

1.2.2. La vie, bien suprême

Parce que le vivant espère et désire toujours la vie, la vie passe de manière générale pour être le souverain bien (1.R. 3,11).
La possibilité de considérer la mort comme un fait, comme l'accomplissement extrême de la vie reste, comme le suicide, hors de la perspective de l'Ancien Testament. Ce qui veut dire que la mort n'est envisagée que comme la fin de la vie qui menace ou qui se produit.
Le terme mis à la vie par la mort est considéré comme une chose profondément déplorable. Car la situation qui attend l'homme après la mort - une existence d'ombre sans joie - ne saurait être comparée même avec la vie la plus lamentable. "La désolation de cette perspective, dit Quell, n'est pas une seule fois

animée par la pensée d'un revoir" (21). Le tombeau est le séjour du mort pour une durée illimitée.

La plainte exprimée dans divers contextes et selon laquelle le défunt est exclu de la louange de Jahvé nous fait entrer au coeur de la conception dominante: "Jahvé a donné la terre aux fils de l'homme, ce ne sont pas les morts qui célèbrent Jahvé" (Ps. 115,17; Es. 38,11; Si. 17,27). Après la mort, le fidèle se trouve au-delà du domaine de la vie, domaine infiniment important pour lui et dans lequel la relation cultuelle avec Jahvé peut être maintenue. Un autre Orant tire encore plus clairement la conséquence: "Ce n'est pas le séjour des morts qui te loue, ce n'est pas la mort qui te célèbre; ceux qui sont descendus dans la fosse n'espèrent plus en ta fidélité" (Is. 38,18). La grâce (ḥēsēd) de Jahvé est devenue sans objet pour les morts, parce que, dit le Psalmiste: "ils sont séparés de ta main" (Ps. 88,6) (22).
C'est en cela que réside l'aiguillon caractéristique que la mort a constitué à travers les siècles pour la religion de l'Ancien Testament. Jahvé est le Dieu de la vie dans un sens tout à fait exclusif. Non seulement il donne la vie, mais il la conserve également. S'il a créé l'homme, c'est pour la vie et non pour la mort; la vie ici sur la terre. Ainsi, la vie est conçue comme un don et même - ici nous rencontrons avec un accent nouveau une opinion répandue dans tout l'Orient - comme une "jouissance" (23), d'une part de toutes sortes de biens très concrets considérés comme une bénédiction de Jahvé, de l'autre d'une communion de vie avec Dieu, dont la certitude inébranlable rend bienheureux le fidèle (Ps. 16,11; 36,9s; 73,25).

On est loin de penser qu'une telle vie puisse ne pas être une vie authentique. Dans l'Ancien Testament, il n'est question de "vie" ni dans le sens idéaliste, ni dans le sens dualiste. C'est en tant que vie "temporelle" et corporelle qu'elle possède sa caractéristique si elle est longue et heureuse. "La force, la joie, le salut, la durée sont essentiels à la vie", dit J. Pedersen (24).

Cependant, cette notion de vie signifie pour l'Hébreu bien plus que la constatation objective d'un fait naturel. Elle comporte en même temps un jugement de valeur fortement accentué, moins parce que la vie est la condition primordiale de tous les biens et de tout effort valable, que parce que la possession de

la vie est en soi, dans tout l'Ancien Testament, un bien sans pareil, considéré comme le bien "suprême": la sagesse tient dans sa gauche la richesse et la gloire, mais dans sa droite une longue vie (Pr. 3,16). "Tout ce que possède un homme, il le donne pour sa vie" (Jb. 2,4). Ce n'est qu'au dernier degré du désespoir que l'Israélite peut se laisser aller à glorifier la mort (Jb. 3,17ss; Si. 41,2), car même un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort (Qo. 9,4). Dans l'Ancien Testament, la vie est souvent l'équivalent du bonheur (25). Si vivre signifie vivre longtemps, cela signifie vivre heureusement (Ps. 69,33). Cette appréciation de la vie immanente domine aussi complètement la pensée égyptienne et babylonienne.
En Israël, le prolongement de l'existence physique jusque dans une "heureuse vieillesse" (Gn. 15,15; Jg. 8,32), dans laquelle l'homme meurt "âgé et rassasié de jour" (Gn. 25,8; Jb. 42,17) (26), passe pour une grâce spéciale et le Deutéronome, par exemple, considère comme une récompense de la fidélité aux commandements divins le fait de vivre longtemps (Dt. 5,16; 16,20; 30,19).

On peut donc affirmer sans crainte, que, pour l'Israélite, la vie, qui est un don de Dieu, n'a de sens que pour autant qu'elle est pleinement vécue ici sur la terre.

1.3. L'Ancien Testament et la vie dans l'au-delà

La conception de l'au-delà, et plus précisément l'idée d'une vie après la mort a été d'une lente progression dans la conception qu'Israël se faisait de la vie.

Certes, déjà aux temps les plus reculés de l'Ancien Testament on était convaincu qu'avec la mort l'homme ne rentre pas dans le néant (27). Les textes tels que Gn. 42,13; Jr. 31,15; Jb. 7,21 et Ps. 39,14 qui parlent d'un "ne-plus-être-là" après la mort, font plutôt état de l'existence matérielle et non absolument de l'existence comme telle en général. Toutefois, comme on ne possédait qu'une conception primitive de la nature de l'être humain, on n'avait alors que des idées vagues et imprécises de la nature de l'existence humaine d'outre tombe.

Dans les inscriptions tombales juives, les plus anciennes qui nous soient conservées comme témoignage de la piété populaire de la période romaine, la foi à un "au-delà" n'est que très rarement attestée. Lorsqu'apparaissent sur les inscriptions funéraires les mots "hiour et zên", ils se rapportent à la durée et au genre de la vie terrestre (28).

Sans doute croyait-on en Israël, du moins au début, que le mort vivait dans sa tombe. C'est en tout cas là le sens primordial de l'expression "Aller en paix auprès de ses pères" (Gn. 47,30). De même les soins apportés aux morts - offrande des aliments et de l'eau sur la tombe - confirment cette idée; laquelle est partagée par Jr. 31,15. De là est née la conception d'une descente au "schéol", où les morts mènent une existence misérable dans l'obscurité et la poussière (29).

Ce n'est que dans le judaïsme tardif, que le don divin de la vie, dont il est ici question au sens naturel, sera considéré dans le sens de la relation du salut eschatologique, comme le don de la vie "éternelle". Deux Psaumes méritent ici une attention particulière, pour avoir approfondi cette idée: les Psaumes 16 et 73.

Dans une confiance totale à la puissance salvatrice de Dieu, le Psalmiste s'écrie:

> "Aussi, mon coeur exulte, mes entrailles jubilent, et ma chair reposera en sûreté; car tu ne veux abandonner mon âme au schéol, tu ne veux laisser ton ami voir la fosse.
> Tu m'apprendras le chemin de vie, devant ta face plénitude de joie, en ta droite, délices éternelles" (Ps. 16,9-10).

Même s'il ne s'agit pas ici d'une foi directe à une vie dans l'au-delà, il apparaît clairement l'idée selon laquelle Jahvé est plus puissant que le schéol. L'Orant sait qu'il est protégé par les mains de Dieu, qui sont la force de la vie (30).

De son côté, le Psaume 73 s'écrie:

> "Par ton conseil tu me conduiras, et derrière la gloire tu m'attireras. Qui donc aurais-je dans le ciel?
> Avec toi je suis sans désir sur la terre. Et ma chair et mon coeur sont consumés: roc de mon coeur, ma part, Dieu à jamais" (24-26).

Pour l'Orant, la communauté de vie avec Dieu est plus puissante que la destruction du corps (chair). "Le vide est rempli par la communauté avec Dieu", écrit H.J. Kraus (31).
On sait que pour l'Israélite, la communication est la vie et l'absence de communication, la mort. Ainsi, la communion avec Dieu est la seule qui compte. Elle est par conséquent plus forte que la mort.

> "La contemplation de Dieu, l'être-avec-Dieu est ici reconnu comme lieu où l'homme peut soutenir le schéol qui est en permanence présent dans sa vie et le menace d'extinction" (32).

Depuis Daniel jusqu'à l'époque des Maccabées, la croyance à un "au-delà", à la résurrection et à la vie éternelle était entièrement admise par de vastes cercles de la théologie juive, même si elle ne s'est guère répandue dans le peuple jusqu'à l'époque des origines du christianisme.

Daniel, le premier, jette une lumière plus nette sur les conditions de la vie future et nous oriente dans la perspective d'un jugement dernier, précédé de la résurrection.

> "Seront sauvés parmi ton peuple tous ceux qui seront trouvés inscrits dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront les uns pour une vie éternelle, les autres pour un opprobre, une infamie éternelle" (Dan. 12,1-2) (33).

C'est là, ainsi que le reconnaît J. Ratzinger, "la formulation la plus explicite de la croyance en la résurrection dans l'Ancien Testament" (34).

La même foi en une résurrection suivie d'une vie éternelle de félicité pour ceux qui auront été fidèles à la loi de Jahvé fait la consolation des frères martyrs du second livre des Maccabées (2M. 7,9; 12,38-46).
Le livre de la Sagesse atteste également ce progrès doctrinal (Sg. 2,23; 3,1-5; 6,18-20).

Toutefois, ainsi que l'affirme J. Bonsirven, "la conception n'est pas encore abandonnée, bien qu'elle soit de plus en plus concurrencée, du 'schéol', séjour commun des morts. La croyance s'accrédite qu'après leur mort, les âmes des justes sont réunies dans un réceptacle particulier; là, leur état est diversement imaginé, depuis une existence amoindrie et un sommeil tranquille jusqu'aux joies de la récompense; ordinairement cette récompense est envisagée comme une préparation et une attente de la récompense définitive; on incline à situer ces réceptacles des bienheureux dans le paradis terrestre ou dans le ciel.

Pour ce qui touche les impies, les conceptions sont nettes: on assure généralement que les anges pervers sont déjà torturés dans un lieu de supplice: on commence à peine à connaître un enfer où souffriraient déjà les pécheurs; on les laisse souvent dans le schéol, qui prend de plus en plus la figure du séjour des damnés; parfois aussi leur peine paraît différée jusqu'au jour du grand jugement. De toute façon, la théologie juive s'oriente nettement vers l'idée d'une rétribution immédiatement consécutive à la mort" (35).

Les différentes conceptions d'Israël sur l'au-delà témoignent d'une révélation qui s'est faite de manière progressive. Bossuet l'a bien reconnu, qui écrit:

> "La loi de Moïse ne donnait à l'homme qu'une première notion de l'âme et de sa félicité... Mais les suites de cette doctrine et les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées, et c'était aux jours du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvert... Encore donc que les Juifs eussent dans leurs Ecritures quelques promesses des félicités éternelles et que, vers le temps du Messie où elles doivent être déclarées, elles en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Machabées, toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple, que les Sadducéens, sans le reconnaître, non seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore étaient élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future, et ce devait être le fruit de la venue du Messie" (36).

2. La notion de vie dans le Nouveau Testament

Une idée aussi centrale que celle de la vie ne pouvait manquer de marquer profondément le Nouveau Testament. Ce sont surtout les écrits théologiques de Jean et de Paul qui nous en fournissent la signification la plus profonde, sans pour autant écarter totalement les éléments de la tradition synoptique.

2.1. Les Synoptiques

Deux idées principales dominent les écrits synoptiques: la valorisation de la vie terrestre et l'espérance d'une vie future.

a) La vie présente

La vie naturelle est considérée par les Synoptiques comme le plus grand bien (Mc. 8,37). Aussi le Christ utilise-t-il son pouvoir pour guérir les malades et sauver ceux qui sont terrassés par la mort (Mc. 5.23), ou encore rappeler à la vie ceux qui sont déjà morts (Mc. 5,35ss; Lc. 7,11ss).

Comme dans l'Ancien Testament, la vie est délimitée par des catégories temporelles et comprise comme périssable. La vraie vie dépend totalement de la parole de Dieu. C'est pourquoi la vie en dehors de l'influence de Dieu est considérée comme une vie morte (Lc. 15,25.32).
En aucun cas les éléments de base, nécessaires au maintien de la vie ne sont déconsidérés ou méprisés: la nourriture et les vêtements sont au contraire reçus comme un don du Créateur (Mt. 6,25ss; Lc. 12,15). Toutefois, la vie n'est pas garantie par eux; elle ne dépend pas d'eux, mais du "pneuma", qui n'est pas la force vitale du cosmos - dans le sens stoïcien - mais la force donnée par Dieu au sens de l'Ancien Testament (37).
Dieu, qui peut faire mourir ou rendre à la vie (Mt. 10,28) est le fondement, le Seigneur et l'Incarnation de la vie: il est le Vivant (Mt. 16,16) (38).

b) La vie future (39)

Au-delà de la vie présente, il y a la vie à venir. Dans la prédication synoptique de Jésus, il n'est question que de la "zôê" future (Mc. 10,30) (40), car cette prédication ne se réfère pas encore à la mort et à la résurrection comme à des faits déterminant le temps présent. Ce qui est en cause, c'est la mesure dans laquelle le présent peut déjà être envisagé à la lumière de cette zôê. C'est le cas pour autant que le présent est porté par une espérance certaine de son but, parce qu'elle est fondée sur le fait du salut. D'où la possibilité de décrire l'espérance comme vivant, "zôsô", parce que Dieu nous y a fait renaître par la résurrection du Christ.

La zôê telle qu'ici comprise, a-t-elle été considérée comme une vie de l'au-delà? N'a-t-elle pas été plus ou moins conçue comme la reprise de la vie d'"ici-bas", que la mort aura interrompue?
Ce qui est sûr, c'est que pour les Synoptiques, la vie future ne proviendra pas de l'immortalité de l'âme - comme chez les Grecs -, mais de la résurrection

des morts par Dieu (Mc. 12,26s) (41). Car cette vie à venir est la vie divine (Mc. 9,43.45). Elle sera exempte de toute peine et de toute fragilité (Ap. 21,4), se déroulera dans la joie (Mt. 25,21.23) et consistera en "doxa" (gloire) (Jc. 1,12; Ap. 2,10). Cela ne signifie nullement que la vie matérielle n'a pas de valeur. Au contraire, la conduite de l'homme ici-bas à l'égard de la volonté de Dieu sera déterminante pour la participation à la vie future (Mc. 10,17; Lc. 10,25; Mt. 7,13) (42).

On l'aura remarqué, les Synoptiques sont encore très tributaires de la notion de vie du judaïsme, et cela, même quand Mc. 12,25 et parallèles affirment expressément la cessation des conditions de la vie terrestre.

2.2. Saint Paul

La compréhension que Paul a de la vie est déterminée par la Résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts (1.Co. 15,4). Sa résurrection est la preuve que la puissance de la vie divine est supérieure à celle de la mort (Rm. 14,9).

Par sa résurrection, le Christ est devenu le second Adam, le chef d'une nouvelle humanité à laquelle appartiennent tous les croyants: il est l'"aparchê ton kekoimêmenon", prémices de ceux qui sont morts (1.Co. 15,20.23), le "prototokos (ek ton nekron)", le premier-né (d'entre les morts) (Rm. 8,29). Aussi Paul peut-il parler tantôt de la réalisation future (1.Co. 15,20-22.44-49), tantôt du présent qui est déjà définitivement devenu nouveau (Rm. 5,12-21). La vie des chrétiens n'est pas leur propre vie, c'est la vie du Christ: Christ vit en eux (Gal. 2,20; Phil. 1,21), ils vivent de la vie du Christ (2.Co. 4,10). Par et dans le Christ, leur vie a été justifiée (Rm. 5,18). Par sa vie, ils seront sauvés (Rm. 5,10) (43).

Cette zôê est loin d'être pour Paul une idée ou un état hyperphysique; elle est la réalité présente, historique du croyant, car le pneuma zoopoioun (1.Co. 15,45; Rm. 8,6), l'Esprit vivifiant (44), qu'il distingue clairement de la force de la vie purement naturelle, de la psuchê zosa (1.Co. 15,45), est réellement une présence (45).
Si donc la vie ressuscitée n'acquiert son plein épanouissement que dans l'avenir - ce qui fait de la zôê une réalité qu'on espère - elle n'en est pas

moins dans une certaine mesure une présence, comme la doxa (46), la gloire à venir, peut être déjà saisie d'avance par la foi (Rm. 8,30; 2.Co. 3,6-18).

a) Le rôle de la parole et de la foi

Pour recevoir la "zôê", selon Paul, deux conditions essentielles doivent être remplies: la proclamation de la Parole de Dieu et la foi.

La zôê telle que conçue par Paul ne doit pas être comprise dans le sens idéaliste du stoïcisme - comme si elle consistait dans une authenticité intemporelle, dans une vie selon la vertu -, ni dans le sens de la gnose - comme si la zôê était une substance mystérieuse qui garantit l'immortalité (athanasia) que possède le croyant et qui arrive à la conscience dans certains moments de lucidité psychique qui interrompent le cours normal de la vie.
Pour Paul, le pneuma n'est pas le "nous", raison, au sens philosophique, mais la puissance surnaturelle de Dieu, qui n'est pas la propriété de l'homme en tant qu'homme et qui ne peut être, comme le "nous", amené par la "bios", la vie, à l'épanouissement.

Pour recevoir le pneuma et la zôê, la première condition est la proclamation de la parole (47), qui annonce un événement "historique" et non des vérités "intemporelle" revêtues de mythe, de sorte qu'elle ne se présente pas seulement comme une communication d'un savoir dont elle serait inséparable comme proclamation, mais comme partie intégrante du salut en annonçant à chaque homme la grâce de Dieu agissant dans cet événement du salut. C'est dans ce sens seulement que cette parole répand la vie (2.Co. 2,16; 3,6-18; 5,18-20) et qu'elle est la "dunamis theou eis soterian", la puissance de Dieu pour le salut (Rm. 1,16), le "logos zoes", la parole de vie (Phil. 2,16), si bien qu'on peut dire dans le sens des paroles de Paul que l'Evangile détruit la mort et révèle la vie (2.Tim. 1,10).

Cependant la proclamation de la parole à elle seule ne suffit pas, il faut avoir la "foi"; une foi qui saisit l'acte d'intervention de Dieu et l'économie du salut qui en dépend, comme une obéissance (48).
En effet, de même que la mort est considérée comme la conséquence du péché, la condition de la zôê est le pardon du péché, la "dikaiosunê (ek) theou", la justification qui vient de Dieu, qui atteint l'homme par la parole proclamée.

Ainsi, puisque le sens dernier du salut est le pardon, la vie présente dans le pneuma est l'actualisation du pardon des péchés, avec toutes les possibilités qu'elle offre au croyant. En vivant de l'Esprit, l'homme ne vit pas de ce qu'il possède mais uniquement de l'acte de Dieu.
C'est ce qui permet à Paul de dire que la zôê qu'il a en ce moment n'est pas la sienne, mais c'est le Christ qui vit en lui (Ga. 2,19s; Rm. 8,10); c'est sa vie qui est en nous (2. Co. 4,10s), et nous vivons en Christ (Rm. 6,11), comme nous vivrons en lui (2.Co. 13,4), car en Christ est notre vie (Rm. 8,2).

Il ne s'agit pas ici d'une "mystique du Christ", mais du fait que nous n'avons la vie qu'en raison de notre dépendance à l'égard de l'acte salutaire que Dieu a accompli en Christ.

b) La vie éternelle

Si dans le stoïcisme l'instant que l'homme vit est réduit à néant par réduction au général, et si, dans la gnose, les possibilités concrètes de vivre sont neutralisées par l'ascèse ou l'indifférence, pour Paul la vie spirituelle est la zôê authentique parce qu'efficace, opérante dans les possibilités concrètes de la vie à chaque instant (5C), bien que le croyant soit à leur égard placé dans un certain éloignement, celui du "hos me", comme si... ne pas (1.Co. 7,29-31). Elle est liberté à l'égard de la mort, parce que le croyant s'est déjà approprié celle-ci, du fait qu'il est mort avec le Christ, parce qu'il a pris sur lui sa croix, la croix par laquelle le monde et ses possibilités sont crucifiés, et a donc gagné dans cette mort la vie (Ga. 2,19s; 6,14; Rm. 6,1-11) (5I). Cette liberté à l'égard de la mort (2.Co. 3,6-18), se manifeste en ceci que le croyant assume par le service les possibilités concrètes de la mort, et par une mort constante, révèle la zôê tout Iesou, la vie de Jésus (2.Co. 4,8-16).
Par la vie et la mort, Paul ne glorifie que lui, et de même que la mort est un gain, kerdos, la vie dans la chair, zên en sarki, ne peut être que le fruit de son oeuvre, karpos ergou, une activité au service du Christ (Phil. 1,20-22). Si sa vie vient de Dieu (du Christ), elle est tout entière pour Dieu (Christ) seul (Rm. 6,11; Gal. 2,19s; 2.Co. 5,15).

Ainsi la vie et la mort sont bien devenues des choses relatives et indifférentes - comme le sommeil ou l'état de veille (1.Th. 5,10) - mais elles ne le sont que parce que le croyant appartient à Dieu et au Christ (1.Co. 3,22s) et le sert (2.Co. 5,9), indissolublement lié à Dieu en Christ par l'agapê (amour) qui lui est donné (Rm. 8,38s).
Mourir et ressusciter avec Christ est une marche en nouveauté de vie "peripatein en kainoteti zôês" (Rm. 6,4).

En raison du double sens propre à la notion de zôê, les déclarations de Paul peuvent osciller de manière particulière entre la signification future de la zôê (Rm. 1,17; 2,7; Ga. 6,8; 2.Co. 5,1-10), et le sens de la vie présente (Rm. 6,4.11.13; 8,2-10); les deux sens étant souvent étroitement emmêlés. Paul n'a pas cherché à opérer une synthèse de ces notions. On peut en trouver un premier essai dans l'idée d'une transformation progressive du corps mort, comme semblent le suggérer 2.Co. 3,18 et 4,16. Mais il ne faut surtout pas prendre cette transformation pour un processus naturel, car Paul a conservé l'idée d'une transformation miraculeuse (1.Co. 15,51) en relation avec un événement cosmique dramatique, telle que la lui a fournie l'apocalyptique juive (1.Th. 4,13-18).
Au centre de cette espérance eschatologique, la mort naturelle devient indifférente en face de la vie véritable qui est donnée par Dieu: la mort déjà survenue sera annulée par la résurrection et la mortalité sera totalement supprimée (1.Co. 15,23-28.50-57; 2.Co. 5,1-5).

S'il est aisé de comprendre que la vie véritable, bien que présente, est une vie de l'"au-delà", elle ne peut cependant pas être, en tant que vie future, l'objet d'une représentation.
Certes, on peut la définir de manière négative par la terminologie traditionnelle comme un "sothênai", être sauvé (Rm. 5,10) (52), et de manière positive comme une "doxa", une gloire (2.Co. 3,6-11). Pour cette vie dans la gloire, les conditions de la vie terrestre auront disparu (Rm. 14,17), et cependant, elle est considérée comme une vie corporelle (1.Co. 15,35-54; Phil. 3,21), parce que pour Paul, une vie sans "sôma" (corps) est inimaginable. Mais toute description fait défaut. Seules quelques allusions sont mentionnées: "la justice, la paix et la joie par le Saint-Esprit" (dikaiosunê kai eirênê kai chara en pneumati hagio) (Rm. 14,17); "voir face à face"

(blepein prosopon pros prosopon) (1.Co. 13,12), une connaissance totale, la persistance de la foi, de l'espérance et de l'amour; le fait d'être avec ou auprès du Christ (1.Th. 4,17; 2.Co. 5,8).

2.3. La vie et le révélateur chez Saint Jean

Chez Jean, la vie est actualisée de manière radicale. Cela tient au fait qu'il fait déjà remonter la résurrection de Jésus à sa qualité de "logos" (Parole) de Dieu qui, étant Fils éternel de Dieu, est la vie et a la vie en lui (Jn. 1,4; 5,26; 1.Jn. 1,1s; 5,11.20), non seulement comme la force vitale qui anime un être vivant, mais comme puissance créatrice divine. Comme tel, il a bien une "psuchê" qu'il livra à la mort (Jn. 10,11.15.17), tandis que sa zôê n'est pas interrompue par la mort (Jn. 14,19). Sa zôê est définie avant même l'incarnation comme "phos ton anthropon" (la lumière des hommes) (Jn. 1,4) (53), parce que toute la création dépendant de lui, il devenait possible aux hommes de remonter par l'intelligence à leur origine et d'avoir la vie en lui, qui était la révélation de Dieu.

Si le Christ est défini comme la zôê, ce n'est pas dans le sens d'une force cosmique accessible à la spéculation. Il est ainsi nommé parce qu'il est le "révélateur" de Dieu (54).
Pour lui, qui accomplit la mission de Dieu comme révélateur, le commandement (entolê) de Dieu est la vie éternelle, zôê aionios (Jn. 12,50) et il donne comme révélateur la possibilité de la vie véritable à la foi. Dans ce sens, il se nomme lui-même la "vie", "zôê" (Jn. 11,25; 14,6) ou se désigne comme "artos tes zôês", le pain de la vie (Jn. 6,35.48)(55), "phos tes zôês", la lumière de vie (Jn. 8,12), ou comme celui qui donne l'"hudor zon", l'eau vive (Jn. 4,10s; 7,38), le pain vivant, "artos zon" (Jn. 6,51), ce qui revient à dire qu'il est le révélateur. Ses paroles sont esprit et vie, "pneuma kai zôê" (Jn. 6,63), paroles de la vie éternelle, "rhêmata zoes aioniou" (Jn. 6,68).
Il est venu dans le monde pour donner vie au monde (Jn. 6,33; 10,10; 1.Jn. 4,9).

Dès lors, les croyants ont déjà la vie; la zôê est présente dans la foi (Jn. 3, 15s; 6,40.47; 1.Jn. 3,15) (56). En effet, celui qui croit est déjà passé de la mort à la vie (Jn. 5,24; 1.Jn. 3,14); et maintenant qu'il (Jésus)

parle et toutes les fois que sa parole est proclamée, l'heure eschatologique sonne (Jn. 5,25) (57).
Parce qu'il parle, il est la résurrection (anastasis) et la vie (zôê), de sorte que celui qui croit en lui vit même s'il meurt, et même à proprement parler, ne mourra pas (Jn. 11,25). Les promesses au futur ne se rapportent donc pas à un avenir eschatologique plus tardif, mais à l'instant de la décision en face de la parole: qui croira vivra (Jn. 4,14; 14,19; 1.Jn. 4,9). La zôê ici n'est pas à comprendre dans un sens idéal intemporel. C'est une vie qui a un avenir illimité, éternel (Jn. 6,27; 12,25) et les siens auxquels il a donné sa gloire sont assignés au rendez-vous avec le Fils glorifié, afin qu'ils voient sa gloire future (Jn. 17,24).

Il faut noter qu'il manque ici des indications précises sur un avenir eschatologique dans le sens de l'eschatologie juive et proto-chrétienne telles que Paul les a encore maintenues.
L'essentiel en tout cas, c'est de comprendre le mode de présence de la zôê. Sans être une réalité de l'ordre des idées, elle n'est pas non plus limitée à l'intériorité d'une vie psychique, car Jean n'a pas spiritualisé l'eschatologie du christianisme primitif, ce qui l'aurait décomposée; il l'a "radicalisée" (dans la ligne de Jésus et de Paul). La venue de Jésus est pour lui l'événement décisif, eschatologique, le jugement (krisis) (Jn. 3,18s; 5,27; 12,31) (58).

Pour Jean, la vie est acquise, non en rapport avec une idée ou une essence suprahistorique et métaphysique, mais par une adhésion de la foi à un fait historique, à une personne historique.

> "L'appel de Jésus à une décision", écrit Bultmann, "implique une christologie, mais celle-ci n'est ni une spéculation sur un être céleste, ni la construction d'une conscience messianique; elle est l'explicitation d'une réponse qu'est la décision pour Jésus, l'explicitation de l'obéissance qui reconnaît en Jésus la révélation de Dieu. Une telle christologie s'est explicitée dans la communauté primitive, en tant que celle-ci comprenait Jésus comme celui que Dieu a fait Messie par la résurrection, et qu'elle l'attendait comme le 'Fils de l'homme' qui vient. Car par là, justement, il apparaît qu'elle a compris la mission de Jésus comme l'action décisive de Dieu" (59).

Portant, la vie consiste dans la manière de vivre historiquement, dans la détermination par la parole révélée qui nous apprend à comprendre chaque fois

à nouveau l'instant comme libéré du passé et ouvert sur l'avenir. Désormais, la vie du croyant est soumise à l'"entolê", au commandement, celui de l'amour, "âgapê" (Jn. 5,29; 1.Jn. 3,14) (60).
Demeurer en lui (Jn. 5,1-8), c'est demeurer dans l'amour (Jn. 15,6-7). La preuve que cette attitude est la vie, c'est que l'amour est fondé sur le fait d'être aimé (Jn. 13,34; 15,12) et qu'avec la foi, il devient accueil de la révélation, donc vie. C'est pourquoi l'amour fraternel est le critère du "metabebêkenai ek tou thanatou eis tên zôên", passage de la mort à la vie (1.Jn. 3,14s) (61).

Si la vie se manifeste extérieurement en quelque sorte dans l'agapê, elle se manifeste intérieurement dans l'assurance, "parresia" (1.Jn. 3,21; 5,14) (62), dans laquelle la crainte, "phobos" est surmontée (1.Jn. 4,18) et la joie, "chara" (1.Jn. 1,4) dans laquelle toute peine, "lupê" est surmontée (Jn. 16,20-22). Il ne s'agit bien sûr, nullement ici d'une disposition de l'âme, mais d'un rapport de dépendance à l'égard de la révélation, dans laquelle la clarté apparaît, devant laquelle toute question, toute énigme disparaît (Jn. 16,23.25.29). Aussi la zôê peut-elle être définie comme la connaissance de Dieu et de celui qu'il a envoyé (Jn. 17,3). Celui qui a cette "zôê" possède tout (Jn. 10,10).

Dans cette conception, Jean se rapproche de la conception hellénistique, religieuse, philosophique et mythologique, et il se sert de sa terminologie. Toutefois, ce serait mal comprendre leur relation, sous l'angle de l'histoire des religions, que d'en faire simplement un rapport de dépendance. En effet, alors que la gnose transpose la vie éternelle dans un au-delà que nul ne peut atteindre, Jean lui, ramène la vie divine dans le présent actuel et la relie à la Parole, au Commandement et à la Personne du Christ (Jn. 17,3). Cette vie venant de Dieu a en elle un avenir "éternel" (Jn. 4,14; 6,27; 12,25) et les disciples du Christ verront de leurs propres yeux la gloire de Dieu (63).

2.4. Jésus, fondement de toute vie

Jusque-là, la conception chrétienne correspond à la juive dans son fond et dans sa forme. La différence tranchée réside dans le fait que l'acte futur de la résurrection est fondé, selon la foi néotestamentaire, sur la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. Il est mort et il est vivant, tel est le message de Pâques (Lc. 24,9.23; Ac. 1,3) et le coeur de la prédication chrétienne (Rm. 6,10; 14,9; 2.Co. 13,4; Ac. 25,19; He. 7,8.25), et cette vie est éternelle, indestructible (Ap. 1,18; He. 7,16; Rm. 6,10). Ainsi la puissance de la mort est anéantie (64).

Dès lors, la foi à la possibilité d'une zôê future ne repose plus uniquement sur l'idée de Dieu, bien que cette idée puisse motiver celle de la résurrection (Mc. 12,27). En effet, cela signifie que l'idée de Dieu est saisie plus radicalement, la distance entre l'homme et Dieu, à cause du péché, plus profondément comprise, les prétentions de l'homme plus totalement niées: si Dieu fait don d'une vie nouvelle et authentique, il le fait en raison du salut qu'il accomplit, imprévisible, inattendu, pure grâce, et sans lequel nous serions perdus (65). L'espérance (66) se fonde dès lors sur la foi à cet acte de salut: ho dikaios ek pisteos zêsetai, "le juste vivra par la foi" (Rm. 1,17; He. 10,38; Ga. 3,11). Qui croit en Jésus aura la vie (Rm. 6,8ss; 1.Tim. 1,16; Jn. 3,15ss).
Jésus-Christ a mis en lumière la vie et l'immortalité (2.Tim. 1,10); il est l'"archeços tes zoes", le prince de la vie (Ac. 3,15); nous sommes sauvés par sa vie qui a vaincu la mort (Rm. 5,10). Il est notre vie, et, en attendant qu'elle nous soit communiquée, elle est actuellement cachée avec le Christ en Dieu (Col. 3,3s). C'est "en lui" qu'est la vie (Rm. 8,2; 1.Jn. 5,11). Il est la résurrection, "anastasis" et la vie, "zôê" (Jn.11,25), le chemin, "hodos", la vérité, "alêtheia" et la vie, "zôê" (Jn. 14,6), de sorte que dans 1.Jn. 5,20 il est dit de lui: "houtos estin ho alethinos thos kai zoe aionios", c'est lui le Dieu véritable et la vie éternelle.

Ainsi s'est opéré un nouveau changement. Puisque la zôê future est fondée sur l'événement du salut qui s'est déjà produit dans la résurrection du Christ, le fait décisif a déjà eu lieu et la résurrection des morts qu'on espère dans l'avenir n'est plus l'épilogue de l'événement amorcé en Christ,

le changement d'"économie" (aion). Cette transformation s'exprime avec netteté et une rigueur variables selon les divers ouvrages du Nouveau Testament. Ce qui fait apparaître la zôê tantôt comme une espérance, tantôt comme une réalité présente.

3. La vision eschatologique du Nouveau Testament

> "La création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu: si elle fut assujettie à la vanité..., c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu".
>
> (Rm. 8,19-24).

L'incarnation a suscité le grand caractère distinctif du christianisme: à savoir que le "temps à venir" a fait irruption dans "ce temps-ci" dans et par l'incarnation.

> "En Jésus-Christ, l'énigme de l'histoire est résolue; celle-ci se laisse comprendre, d'après son essence, comme un mouvement vers le rapport immédiat avec Dieu, porté par le don de lui-même que Dieu a librement accordé. La venue du Christ a révélé cette vérité d'une manière irrévocable. Dieu, en tant que l'avenir absolu du monde et de l'histoire, ne reste plus pure promesse, mais dans la venue 'une fois pour toutes' de Jésus, cet achèvement a déjà trouvé à la fois son commencement et son sommet" (67).

Ainsi, dès le début, l'eschatologie chrétienne devient un phénomène christologique, et ne peut pas se comprendre en dehors du Christ.

> "Nous pourrions également dire", écrit J. Ratzinger, "(que) l'espoir est personnifié; son milieu ne se situe pas dans l'espace et le temps, dans la question de "où" et de "quand", mais dans la relation à la personne de Jésus-Christ et dans le désir d'être auprès de lui" (68).

Dans la vie, le ministère, la mort et la résurrection de Jésus, l'avenir devient intimement mêlé au présent. "En Jésus, tout ce qu'on attendait pour l'époque messianique trouvait son accomplissement", écrit E. Von Dobschütz (69). La venue de Jésus précipite l'"évenement final", l'évenement déterminant qui non seulement révèle la signification du tout (70), mais accomplit tout. Avec lui, la roue eschatologique est mise en branle.

3.1. Le propos des Evangiles

Pour les évangélistes, avec la venue de Jésus, le "temps à venir" a fait irruption dans le "temps présent", ainsi qu'en témoigne le proverbe du figuier (Mc. 13,28ss). Les auditeurs de Jésus peuvent déjà voir les signes du Royaume maintenant. Et ils peuvent être sûrs que, comme en Israël l'été arrive sans transition dès que la ramure du figuier devient flexible (71), ainsi arrive déjà maintenant le Royaume de Dieu sans plus attendre (72). Les deux se chevauchent désormais, mais le "temps présent" est, eschatologiquement, en train de faire place entièrement au "temps à venir".

> "Pour les écrivains du Nouveau Testament", écrit F. Prat, le siècle présent a perdu la notion de durée et le monde présent, la notion d'espace; dès lors le siècle présent et le siècle à venir peuvent se compénétrer; il n'y a qu'une opposition d'influences contraires" (73).

Bien sûr, il ne faut pas comprendre le "temps" ici dans le sens d'une conception linéaire (74). L'eschatologie du Nouveau Testament a à la fois des dimensions historiques et des dimensions ultra-historiques, avec la croix en son centre. C'est à cela que tendent la vie et le ministère de Notre Seigneur: "... il faut que le Fils de l'homme soit élevé" (Jn. 3,14). La croix marque la naissance, dans la douleur, de la communauté eschatologique: "Et moi, lorsque j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi" (Jn. 12,32).
Sur la croix s'accomplit tout ce qui est nécessaire à l'arrivée de l'Ere nouvelle.

> "On doit donc dire", écrit J. Moltmann: " sa mort en croix est la signification de sa résurrection pour nous... (Car) le Royaume à venir, dont les disciples trouvent la certitude dans les apparitions pascales du Christ, a pris désormais par ce Christ la forme de la croix dans un monde aliéné. La croix est la forme du Royaume rédempteur qui vient et le Crucifié est l'incarnation du Ressuscité. Dans le Crucifié, la 'fin de l'histoire' est présente au sein de la réalité de l'histoire. En lui se trouvent donc la réconciliation au sein du conflit et l'espérance de surmonter le conflit" (75).

Dans sa propre personne et dans son ministère, Jésus inaugure effectivement le temps à venir (Mt. 11,2-14; Lc. 7,22s; 16,16). Ses oeuvres sont des signes concrets de l'ère nouvelle (Mt. 11,4-5). En prêchant et en enseignant,

Jésus fait entrer le Royaume de Dieu dans l'histoire humaine: "Le Royaume de Dieu est donc venu vers vous" (Lc. 11,20) (76). "Jésus est le mystère du Royaume de Dieu donné aux disciples par Dieu", écrit notamment F. Mussner (77).

Certes, le Royaume de Dieu est venu, mais ce n'est là que le début qui garantit et indique l'achèvement à venir (Mt. 24,14). En Jésus, l'histoire humaine est tendue entre les deux pôles de la croix et de la parousie. De même que c'est lui qui introduit, c'est aussi lui qui accomplira le temps à venir. Ainsi pour Paul, les chrétiens sont ceux qui sont parvenus à la fin des siècles (1.Co. 10,11), puisque l'Adam eschatologique (1.Co. 15,45) est apparu lorsque les temps ont été accomplis.

Sans doute, c'est dans le quatrième évangile, plus que dans les Synoptiques, que toute la portée matinale de l'eschatologie apparaît (78). Il y a chez Jean un équilibre entre l'eschatologie "réalisée" et l'eschatologie future. Ainsi que Moule l'a souligné, lorsqu'il s'agit d'eschatologie réalisée, l'accent, l'accent est plutôt mis sur le plan individuel que collectif (79). De la sorte, la vie éternelle devient une réalité lorsqu'elle est saisie personnellement par l'individu, même si elle est destinée à tout le Cosmos: les individus rencontrent Jésus et sont transformés (Jn. 8,3-11) (80). Le passage de la mort à la vie en tant que fait accompli s'effectue au niveau des individus (Jn. 5,24), et il en est de même du jugement, de l'acquittement (Jn. 3,18), de la résurrection (Jn. 11); etc. Toutefois, il existe également chez Jean une dimension future, qui est dépeinte en termes collectifs.

La vie, le ministère, la mort, la résurrection, l'ascension, la venue de l'Esprit, la parousie de Jésus, tels qu'ils sont décrits dans les Evangiles, forment un tout, de sorte que le ministère de Jésus est un sacrifice, sa croix est son exaltation dans la gloire, l'Esprit est en fait la parousie du Christ (Jn. 14,18.21-23), sans que tout cela exclut un accomplissement encore à venir (Jn. 14,3).

3.2. Les Actes des Apôtres

Les Actes des Apôtres révèlent clairement que l'Eglise primitive était convaincue que le "temps à venir" avait été instauré par la vie et le ministère de Jésus (81). L'ère de l'accomplissement est arrivée (Ac. 2,14-39; 3,13-26) par l'intermédiaire de Jésus-Christ.
Avec l'activité de Jésus, l'action de Dieu est maintenant présente et réelle dans l'histoire, dit C.H. Dodd (82). Le Saint-Esprit est un signe certain de cette réalisation (Ac. 2,33; 5,32). "Il est le Royaume de Dieu", écrit J. Ratzinger,"parce que par lui l'Esprit est en acte dans le monde... Le Ressuscité est la source de l'Esprit pour le monde. Le thème du Royaume se transforme en une christologie, puisque l'Esprit qui signifie le règne de Dieu vient du Christ" (83).
Toutefois, pour les Actes, le temps du rétablissement de toutes choses n'est pas encore venu (Ac. 3,21; 10,42). Entre la croix et la parousie, l'Eglise doit s'étendre de Jérusalem "jusqu'aux extrémités de la terre". L'élan missionnaire est étroitement lié à une attente eschatologique (Ac. 1,6-8).

Il n'est pas absolument nécessaire de passer en revue tous les écrits néo-testamentaires pour en saisir l'idée centrale sur l'eschatologie. Dans l'ensemble, il apparaît que l'eschatologie néo-testamentaire a pour centre et pour fondement le fait de l'"accomplissement" des promesses divines par l'Incarnation de Jésus-Christ.
Cependant le Nouveau Testament ne perd pas de vue que la consommation finale de ce qui est déjà en train de se produire doit encore venir (84). L'Eglise existe entre ces deux pôles: la croix et la parousie. En attendant, elle doit s'approprier les bienfaits du siècle à venir, entre autres par les sacrements du baptême et de l'eucharistie, qui ont tous deux un caractère eschatologique très marqué (85).

La vie éternelle, la résurrection, la gloire, la foi, etc., se réalisent "ici et maintenant", en même temps qu'elles constituent des signes préfigurant cette fin où toutes choses atteindront leur réalisation définitive. Pour le chrétien, la mort perd sa puissance, car dans le baptême il est ressuscité avec le Christ (Rm. 6,3-11; Ga. 2,19s). Il appartient désormais en Christ à l'humanité nouvelle (2.Co. 5,17), qui fait partie de la nouvelle création

cosmique.

Ainsi l'eschatologie apparaît en définitive comme une réalité christologique.

> "La tradition, née de la foi de la communauté, n'est pas un simple produit de l'imagination, mais une réponse à Jésus, à sa personne et à sa mission dans leur ensemble", fait ressortir G. Bornkamm (86).

L'au-delà du Nouveau Testament ne se comprend que dans un contexte christologique, puisque la mort est vaincue par le Christ qui devient "esprit vivifiant" (1.Co. 15,45); la résurrection n'est pas seulement accomplie par Jésus-Christ, il est lui-même la résurrection (Jn. 11,25; Ap. 1,18); le ciel n'est céleste qu'en tant que cité de Dieu et du Christ, et il est dominé par Dieu et l'Agneau (Ap. 21,22ss; 22,1-5).

Cet "au-delà" n'est toutefois pas une expérience réservée à l'"avenir", que le chrétien ne connaîtra qu'après sa mort. Au contraire, avec la venue du Christ, l'"au-delà" a pénétré dans le temps présent. Dès lors, l'histoire humaine trouve pleinement son sens au sein de l'histoire du salut.

4. L'eschatologie dans le mouvement de l'histoire

Jusque très récemment, la tradition chrétienne a considéré l'eschatologie comme une étude des "fins dernière" (87).

Il s'agissait d'un enseignement basé sur la Tradition et l'Ecriture, et qui portait sur les événements qui doivent arriver à la fin des temps. L'étude de l'eschatologie était ainsi reléguée au dernier chapitre de la théologie dogmatique (88). La scholastique a tellement poussé la spéculation sur les fins dernières, que, comme le remarque Y. Congar, l'eschatologie s'est finalement transformée en "une physique des fins dernière" (89).

Dans la théologie morale classique, cette conception de l'eschatologie a conduit à donner une importance exceptionnelle aux catégories de récompense et de peine comme motivation de l'agir humain. Il en est résulté une spiritualisation et une individualisation du salut.

4.1. L'origine d'une eschatologie bipolaire (90).

Aussi bien le concept de l'immortalité de l'âme que celui de la résurrection du corps témoignent à l'origine, du souci d'une possibilité d'un dépassement

éventuel de la limite de la mort. Tandis que la terminologie "immortalité de l'âme" nous livre la réponse grecque à la question d'un avenir au-delà de la mort, le terme "résurrection", lui, indique la réponse biblico-hébraïque à la même question (91).
Deux conceptions anthropologiques différentes d'une même espérance nous sont ici livrées.

Pendant que l'anthropologie grecque, basée sur le dualisme "âme-corps", "esprit-matière", voit la réalisation de l'homme dans la libération de l'esprit du corps que l'emprisonne, au moment de la mort, la conception biblique, considérant l'homme comme une totalité, une unité, fonde son espoir sur la résurrection du corps, la résurrection de l'homme total.
L'anthropologie du Nouveau Testament va se greffer sur la vision biblico-hébraïque (92) et puiser là sa force contre l'hérésie gnostique qui rejette la résurrection de la chair (93). Pour les gnostiques, en effet, l'âme, lorsque cesse tout contact avec la matière au moment de la mort, retourne au royaume de l'esprit, où elle préexistait avant de s'incarner dans un corps.
On sait que l'Eglise primitive a réagi contre cette tendance hérétique en affirmant la réalité de la résurrection du corps. Et pour accentuer encore davantage la pleine réalisation du corps, on a alors parlé de la résurrection de la "chair" (94). De la sorte, la création en tant que matière, comme future et comme présente, est considérée comme bonne et voulue par Dieu. De la sorte également, la vérité de l'Incarnation et du salut, tout comme le sens et la signification profonde de l'agir historique concret, sont sauvés.

Il faut souligner cependant, que "cette accentuation antignostique de la résurrection de la chair n'a ne conduit au rejet total de l'immortalité de l'âme. Au contraire! Déjà l'idée véténo-testamentaire selon laquelle l'homme a été créé à l'image de Dieu et lui est semblable - c'est pourquoi il a obtenu une partie de son immortalité et est appelé et choisi pour toujours par Dieu - se laisse mieux comprendre dans la saisie et la présentation de l'immortalité de l'âme" (95)

Le Nouveau Testament a poussé plus loin cette conviction en parlant d'un état intermédiaire dans lequel l'individu se trouve à la mort; état qui n'est toutefois pas encore la réalisation totale de l'homme.

La théologie chrétienne primitive s'inspire ici du modèle "corps-âme". A la mort, l'âme se rend dans l'état intermédiaire pour attendre la résurrection de la chair comme accomplissement du bonheur.

Plus tard, la théologie patristique, pour différencier cet "état intermédiaire" de la concention gnostique du "départ de l'âme au ciel", rentera de l'Hades (96).

4.2. La réflexion scolastique (97)

L'Eglise primitive a légué en héritage à la scolastique deux problèmes difficiles à propos de l'eschatologie: "La diastase entre l'espoir sur le bonheur de l'âme directement après la mort d'une part, et l'attente de la résurrection du corps à la fin de l'histoire d'autre part, a amené la question de la relation précise entre le bonheur de l'âme et la réalisation définitive de l'homme à la résurrection. De plus, la prétendue identité entre le corps terrestre et le corps ressuscité exigeait une explication détaillée et un approfondissement conceptuel", note G. Greshake à ce propos (98).

Le grand représentant de la scolastique est évidemment S. Thomas d'Aquin. Pour lui, l'âme est la "forma corporis". Cela signifie que l'âme et le corps ne constituent pas deux réalités en l'homme, mais l'homme est uniquement constitué par l'unité vivante "âme-corps". Il est donc à la fois toute âme et tout corps.

> "Vu du côté de l'unique et totale vérité de l'homme", écrit J.B. Metz, "le corps n'est donc pas simplement autre chose que l'âme, mais celle-ci, elle-même, dans son 'expérience externe', dans son propre état matériel, temporel" (99).

A cause de cette "incarnation" de l'âme, la matérialité, la nature physique, la temporalité, l'écoulement, sont, non pas quelque chose d'ajouté à l'homme, mais ontologiquement la nature originelle, nécessaire de l'être humain. Dans ce sens, la mort, même si elle est toujours considérée comme séparation de l'âme et du corps, signifie la fin de tout l'homme et non seulement d'une partie (100).

Thomas n'a pas réussi à mettre fin au dualisme grec d'un corps en soi corruptible et d'une âme immortelle en soi. Ce qui a fait surgir trois problèmes: a) Bien que, selon S. Thomas, l'âme soit l'"unica forma corporis", il faut

encore trouver au cadavre une forme qui renvoie l'âme hors de soi au moment de la séparation d'avec le corps.

b) L'âme survit à la séparation. Elle n'est plus une personne humaine, mais quelque chose de l'homme (pars naturae); elle se trouve dans une situation contre-nature (101). Pour pouvoir y exister, les fonctions corporelles doivent en quelque sorte être remplacées par Dieu de façon miraculeuse (102).

c) L'immortalité de l'âme, qui pour Thomas est quelque chose qui vaut "per se" naturellement, bute fortement à la gratuité de la résurrection du corps:

> "Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalis igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram" (103).

La conception dominant de Thomas reste donc le fait que l'âme libérée du corps est sensée connaître le bonheur complet (104). Cette conception a été renforcée par la bulle "Benedictus Deus" de Benoît XII, qui déclare:

> "Les âmes de tous les saints... sont et seront au ciel et au paradis directement après la mort ou après la purification... Et à cause de la souffrance et de la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ, ils contemplaient et contemplent l'essence divine dans une vision directe et face à face, sans l'intermédiaire d'une créature qui serait là objet de contemplation. L'essence divine leur apparaît plus à découvert, plus clairement et ouvertement sans aucun intermédiaire. Dans cette contemplation, ils sont comblés de jouissance par l'essence divine. Par cette contemplation et par cette jouissance, les âmes de ceux qui sont déjà morts sont réellement heureuses dans la possession de la vie et de la paix éternelles" (105).

Ce document a fortement contribué à situer l'espérance chrétienne sur le salut de l'âme individuelle directement après la mort et non à la résurrection du corps à la fin de l'histoire, et à comprendre la résurrection du corps de préférence comme "supplément" du bonheur de l'âme déjà atteint.

4.3. La problématique nouvelle

Avec la crise que traverse notre époque, le thème d'"eschatologie" est revenu rapidement au centre de la réflexion théologique.
Le nouveau courant fut inauguré avec les travaux de J. Weiss et d'A. Schweizer, qui, à base de recherches exégétiques fort poussées, sont arrivés à la conclusion selon laquelle tout le message de Jésus était un message eschatologique. Son message puise sa force dans le fait que Jésus a annoncé avec autorité la fin du monde et la venue du Royaume de Dieu.
Ces idées nouvelles ont redonné une nouvelle impulsion à l'eschatologie. Dès lors les recherches se sont multipliées, qui ont donné lieu à plusieurs orientations.

a. Karl Barth

L'orientation prônée par le "jeune" Barth a donné naissance à la "théologie dialectique". Pour Barth, "un christianisme qui ne comporte pas d'eschatologie, n'a rien à faire avec le Christ" (106).

Voulant expliciter la notion de "Fin" dont parle le Nouveau Testament, K. Barth note que celle-ci n'annonce aucun événement temporel, aucune destruction. Cette "fin" doit plutôt être comprise de manière qualitative comme l'au-delà et l'éternité de Dieu. Les termes tels que "la fin des Temps" ou "selon le temps" sont surtout une aide pour notre raison prisonnière du temps, alors qu'en réalité l'éternité devait se comprendre comme le tout autre du temps.
Dans ce sens, "attendre la parousie" signifie pour le "jeune" Barth, non pas le calcul d'un événement temporel à venir, mais quelque chose de très actuel pour chaque homme: jeter un coup d'oeil sur la limite à laquelle se heurte mon existence. Cela signifie: "Prendre la situation réelle de notre vie telle qu'elle se présente" (107). "La résurrection est l'éternité" (108).

En fait, on assite ici à l'accentuation de la transcendance de Dieu: "Nous en bas", "Dieu en haut"; nous les vaut-rien, Dieu, la crise de l'homme. "Dans cette dialectique Temps-Eternité", écrit G. Greshake, "l'histoire concrète et l'avenir n'ont aucune signification" (109).

Plus tard, K. Barth prendra distance par rapport à cette façon de comprendre

l'eschatologie et débouchera sur la "Dogmatique ecclésiale", qui se présente comme une théologie christocentrique radicale (110).

b. R. Bultmann (111)

Se référant à l'existentialisme de M. Heidegger, Bultmann définit l'homme comme "Pouvoir-Etre dans l'Etre-ouvert pour l'avenir". L'homme en effet, n'est pas encore ce qu'il doit être. Ce qu'il doit être se trouve devant lui. Toutefois, comme pécheur, l'homme a perdu sa liberté et son avenir.

C'est à base de cette idée que Bultmann essaie de comprendre l'acte sauveur de Dieu. La venue du Christ et la proclamation du message sont à comprendre de manière eschatologique. Elles mettent fin à la déchéance de l'existence et permettent une nouvelle ouverture et une nouvelle liberté pour l'avenir. Le croyant qui s'en remet à la parole proclamée, sera à nouveau disposé à entendre l'appel de l'amour, à y répondre et à gagner par là sa véritable vie. Cette liberté que donne la foi, est elle-même l'"Eschaton". Ce n'est plus un avenir temporel que le croyant attend, mais l'avenir est déjà présent dans le "maintenant" de l'appel et de l'écoute (112).

La mort elle-même, selon R. Bultmann, ne met pas fin à cette ouverture existentiale (113). L'essentiel de l'eschatologie arrive définitivement dès que l'homme s'ouvre "ici" et "maintenant" à Dieu et à se venue. "Alors peut arriver quelque chose comme la résurrection des morts... Cela ne peut être autrement, que comme on se lève chaque matin du sommeil. L'essentiel est déjà arrivé" (114).

L'interprétation de Bultmann sur l'eschatologie élimine la dimension concrète de l'avenir du monde et de l'histoire. Pour lui: "L'avenir est ouvert sur la possession ou la perte de l'être propre de l'individu, mais n'est pas ouvert sur le Schalom, qui vaut pour tous", constate D. Sölle (115).

c. Oscar Cullmann (116)

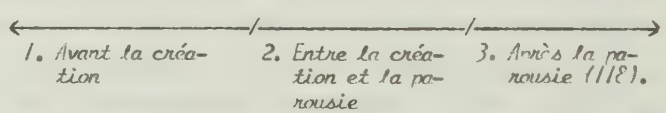
Cullmann se situe dans la ligne de la théologie de l'histoire du salut. Pour lui, l'"histoire du salut" est aussi fondamentale pour le christianisme

néo-testamentaire, que l'est pour Bultmann l'eschatologie.

Voulant approfondir la notion de temps, O. Cullmann relève deux conceptions: la conception grecque et la conception biblique.
La conception grecque est cyclique: le temps est cyclique et se présente comme un perpétuel recommencement. Par conséquent, le temps est une sorte d'esclavage auquel on doit chercher à échapper.
Il est impossible de chercher ici le salut dans le temps, constate Cullmann. Le salut doit plutôt se chercher dans une éternité intemporelle (117). Or, justement, chercher le salut en dehors du temps, c'est renier le temps. Ce qui est contraire à la vision chrétienne.

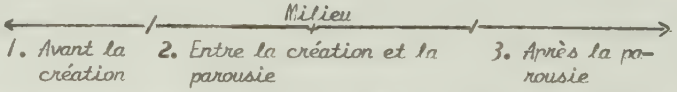
La conception biblique est linéaire. Le temps se compose de "Hier", "Aujourd'hui" et "Demain". C'est dans cet ensemble du temps que se réalise l'histoire du salut. Le temps et le salut sont impliqués l'un dans l'autre. Cullmann relève dans les Saintes Ecritures une double conception de la division de l'histoire du salut, qu'il représente graphiquement de la façon suivante:

1°



Pour Cullmann, selon cette conception, après la création il n'y a plus que la parousie qui marque la nouvelle "Ere". Ce point central qui divise les deux Eres se trouve dans l'avenir. Ainsi l'eschatologie apparaît comme reliée à l'histoire du salut.

2° Avec son message, Jésus a apporté une nouvelle vision qui se présente de la manière suivante:



Le point central coïncide avec le Christ (119). Ce point ne coïncide pas avec la fin du monde. Avec cette séparation, un temps nouveau, la période

du "Déjà-là" et du "Pas-encore-là" est proclamée.
Cette séparation de principe appartient au message de Jésus. Ainsi le problème de l'attente de la venue prochaine perd de son poids, car l'essentiel du message de Jésus ne porte pas sur la question d'un temps intermédiaire assez court jusqu'à la parousie, mais sur le point central déjà réalisé.

Plus tard, dans son livre "Heil als Geschichte", Cullmann a cherché à rendre plus clair le contenu existentiel de l'histoire du salut. Ainsi pour lui, croire, c'est être solidaire avec l'histoire du salut, admettre le "Déjà-là" de l'histoire du salut et son agir dans le "Pas-encore-là". Les catégories existentielles de foi, espérance et amour sont reconsidérées à la lumière de l'histoire du salut. Dès lors, la foi est comprise comme l'acceptation de l'histoire réalisée, qui, grâce à l'amour, se concrétise dans le présent et se transforme ainsi en espérance de ce qui doit arriver (120).

d. C.H. Dodd (121)

Dans son livre sur les paraboles du Royaume de Dieu, Dodd relève la caractéristique essentielle de l'enseignement de Jésus: "l'eschatologie réalisée". Avec l'action de Jésus, la main de Dieu est déjà présente maintenant dans l'histoire (122).

Jésus invite à veiller pour ne pas être surpris. L'événement inattendu arrive, et Jésus ne parle plus: il agit et souffre. Les disciples ont compris plus tard que la parabole du Royaume de Dieu s'est réalisée dans sa mort et sa résurrection (123). L'Eglise récapitule cet événement dans l'eucharistie, que Dodd considère comme le "sacrement de l'eschatologie réalisée" (124). La présence de l'événement réalisé dans le sacrement de l'Eglise, dans la relation avec le Seigneur glorifié, ouvre la porte sur l'ordre éternel qui est notre destination (125).

Dodd a ainsi, à base de l'exégèse moderne, mis l'accent sur la synthèse de l'Eglise; synthèse dans laquelle la foi des siècles précédents a fondé l'implication entre le passé, le présent et l'avenir sur le message eschatologique du Nouveau Testament.

e. La théologie de l'espérance et la théologie politique

Avec son livre, "La théologie de l'espérance" (126), J. Moltmann affirme que pour lui également, l'eschatologie est le point central de la théologie. Toutefois, cette eschatologie ne signifie pas le rejet du monde, mais la souffrance et la passion, qui proviennent du Messie (127).

Pour Moltmann, le temps chrétien, c'est l'avenir. Dans l'Ancien Testament, Dieu a promis une réalité qui n'est pas encore et qui est présentée à l'homme comme quelque chose d'"absolument nouveau" (128).
Cet avenir n'est ni à situer dans l'au-delà, ni ordonné par Dieu sous forme de décret. Bien plus, la promesse de l'avenir engage un processus dans l'histoire concrète; un processus dans lequel non seulement le monde, mais également Dieu, doit atteindre auparavant sa propre identité.

> "C'est un monde libre qui correspond réellement au Dieu de la liberté. Aussi longtemps qu'il n'est pas réalisé, ce Dieu n'a pas de repos et n'est pas encore dans son droit dans le monde, et n'a pas encore atteint son identité; bref, il est encore en route avec le monde" (129).

Dieu et le monde, l'avenir de Dieu et l'avenir de l'histoire doivent être pensés ensemble dans une compréhension pratique de la vérité. Non pas que les deux mouvements de l'avenir seraient identiques. Mais la différence entre Dieu et son avenir d'une part, et le monde avec son avenir d'autre part n'est plus à comprendre au moyen des catégories d'"en-haut" et d'"en-bas", de l'"au-delà" et de "ce monde", mais à l'aide des catégories de "temps" et de l'"action". La transcendance de Dieu est la force de l'avenir, devant nous. Dieu n'est pas le "Tout autre" au-dessus de l'histoire, mais le "Tout-Changeant" dans l'histoire. Désormais pour le christianisme, le nouveau programme est le changement du monde par l'espérance.

La ligne tracée par Moltmann a donné naissance à plusieurs courants théologiques.
Il y a lieu de signaler tout d'abord la "théologie politique", qui, avec J.B. Metz, met l'accent sur la fonction publique critique de l'Espérance chrétienne. Le but visé est double: d'une part cette théologie se présente comme un "correctif critique de la tendance extrême de privatisation de la théologie actuelle", et d'autre part, comme "un essai de formulation du

message eschatologique eu égard aux conditions de notre société actuelle", en d'autres termes, "il faut redéfinir la relation entre la foi eschatologique et la praxis de la société" (130).

Il y a également la "théologie de la révolution" et de la "libération" qui ont trouvé assises dans le contexte social de l'Amérique Latine (131) et la "Théologie Noire" qui a trouvé son éclosion dans le milieu social nord-américain.

Tous ces courant théologiques veulent utiliser le christianisme comme stratégie de l'espérance. Or justement, constate J. Ratzinger, "le Royaume de Dieu ne comporte pas de signification politique ni de dimension politique à partir desquelles une praxis politique peut être bâtie et une critique portée à l'égard des réalisations politiques" (132). La compréhension politique du Royaume de Dieu donne naissance à des faux messianismes qui aboutissent finalement au totalitarisme. "Le Royaume de Dieu", continue Ratzinger, "n'est pas la norme de la politique, mais c'est une norme morale, même si la morale en tant que telle n'est pas la politique et la politique en tant que telle n'est pas la morale. En d'autres termes, le message du Royaume de Dieu a un sens pour la politique, non par l'intermédiaire de l'eschatologie, mais par celui de l'éthique politique" (133).

Il n'est pas possible de reprendre ici en détails toutes les orientations théologiques de ces dernières décennies, qui ont cherché à approfondir le thème de l'"eschatologie". Une chose est certaine, l'intérêt porté à l'étude de l'eschatologie n'a cessé de croître; ce qui a aidé à approfondir davantage ce sujet.

Très intéressante ici, est la controverse entre J. Ratzinger et G. Lohfink. Cette controverse, avec l'intervention du S. Siège en 1979, mérite une attention particulière; aussi préférons-nous y consacrer ici quelques lignes. Il ne sera malheureusement pas possible de rapporter intégralement ici cette controverse, vu l'étendue du sujet traité. Nous n'en relèverons que quelques points saillants: la résurrection des morts et le jugement dernier (134).

A.- G. LOHFINK et J. RATZINGER

1° Arrière-fond historique

Le courant protestant prôné par P. Althaus (135) a conduit peu à peu à considérer comme un dualisme platonicien, la conception chrétienne selon laquelle la mort entraîne la séparation du corps et de l'âme. Se basant sur la Bible, ce courant enseigne qu'il ne faut pas parler de l'immortalité de l'âme, mais de la résurrection de tout l'homme:

> "La résurrection à la place de l'immortalité, c'est la dernière explication de l'intention protestante primaire de solus Deus, sola gratia et sola fides", fait remarquer G. Greshake (136).

Toutefois, dès 1950, Althaus a apporté quelques correctifs en affirmant que l'"eschatologie chrétienne n'a pas à lutter contre l'immortalité comme telle. L'ennui que nous avons provoqué ces derniers temps avec cette lutte n'est pas celui de l'Evangile" (137).
Ces correctifs n'ont pas apporté grand changement à l'idée selon laquelle il n'est pas biblique de parler de l'immortalité de l'âme.
En 1970, le Missel Romain supprimait le mot "âme" de la liturgie des morts ainsi que du rituel de l'enterrement.

2° La problématique

L'avantage de cette nouvelle théorie de P. Althaus est d'avoir fait éviter l'éclatement d'un conflit entre la foi et la pensée moderne qui voit l'homme dans son corps et ne veut rien savoir de son âme.

Le problème qui se pose ici est celui-ci: Faut-il parler de la résurrection du corps uniquement?

> "Une telle résurrection", constate J. Ratzinger, serait entièrement de la pure matérialité, un changement de principe du cosmos, qui se situerait en dehors des possibilités de notre imagination" (138).

Car, s'il n'y a pas d'âme, qui ressuscite alors à la fin des temps?
Le problème de la résurrection ne se pose pas uniquement par rapport au corps, mais également par rapport à la notion de temps.

Parlant de la fin des temps, certains ont soutenu l'idée selon laquelle cette fin n'est pas elle-même du "temps"; elle se situe en dehors de toute

temporalité. De ce fait, la mort se présente comme la "sortie en dehors du temps" et l'entrée dans le "non-temps". Le temps est ainsi saisi comme une forme propre à la vie matérielle, alors que la mort devient la sortie en dehors du temps et l'entrée dans l'éternité, dans son "aujourd'hui" propre.

Cette interprétation "évacue l'idée de l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection", constate J. Ratzinger (139). Celui qui meurt, se trouve directement confronté au "Dernier Jour", au Jugement, à la Résurrection et à la Parousie du Seigneur.
Telle est, entre autres, toujours à l'avis de J. Ratzinger, la thèse de G. Greshake d'une part, qui écrit:

> "Ainsi on peut situer la résurrection au moment de la mort et non plus au 'Dernier Jour'."(140);

et du catéchisme hollandais d'autre part, qui enseigne que "la vie après la mort est déjà semblable à la résurrection du corps" (141).
A cause du "non-temps" qui règne dans l'au-delà, chaque mort devient une entrée au ciel et dans la nouvelle terre, une rencontre avec la parousie et une réalisation de la résurrection. La vie dans l'au-delà se déroulant dans le "non-temps", la relation à la matière n'existe donc plus, car le temps est la caractéristique propre de la matière.

Dans quelle mesure peut-on alors encore parler de la "corporéité" et de la "résurrection du corps", si toute relation à la matière est supprimée, ainsi que l'affirme G. Greshake, qui déclare: "La matière en soi - comme atome, molécule, organe... - ne peut être pleinement réalisée..." (142).

Par ailleurs, n'existe-t-il que l'alternative entre le "temps physique" et le "non-temps", qui s'identifierait avec l'éternité?
Est-il possible de concevoir que l'homme qui a mené toute son existence dans le temps, soit transposé dans une pure éternité?
Une éternité qui a un commencement, peut-elle être considérée comme une éternité? Car on ne pourrait nier que la résurrection de l'homme a un commencement, qui prend son point de départ après la mort.

3° Les positions respectives de G. Lohfink et de J. Ratzinger

a) G. LOHFINK

G. Lohfink fonde son analyse des réalités eschatologiques sur le thème de la "Proche venue". "Jésus", dit-il, "attendait la venue de Dieu, le Jugement et la Fin du monde du vivant de ses auditeurs" (143).
L'exégèse des textes sur les propos concernant la présence du Royaume de Dieu, sur les béatitudes, sur le motif de la soudaineté et sur "cette génération" (144), sont, pour lui, autant de témoignages qui prouvent que Jésus attendait la venue du Royaume dans un délai assez bref.

> "Jésus", écrit-il, "annonce la proximité immédiate du règne de Dieu. Et il s'est imaginé cette proximité de façon fortement temporelle. Il ne procède pas pour cela à partir d'un point fixe dans l'avenir, un point qu'il connaît et à cause duquel il annonce son message comme une attente de la proche venue, mais il se fonde sur une connaissance profonde et indestructible de l'agir de Dieu. Il sait: Dieu agit maintenant" (145).

Partant de cette thématique, G. Lohfink essaie de trouver une explication plausible aux notions de "temps", d'"éternité" et de "résurrection des morts".

Depuis le IIe siècle, note Lohfink, la théologie avait déjà compris que le monde de Dieu ne se situe pas dans un espace à trois dimensions au-dessus du nôtre. Mais elle n'a pas réussi à abandonner la vision de l'apocalyptique qui situe la fin du monde et de l'histoire dans un temps linéaire et qui annonce la fin du monde sous forme de catastrophe. La nouvelle interprétation de l'eschatologie doit donc se détacher de la conception apocalyptique qui se situe dans un schéma temporel et historique.

> "Il ne s'agit pas de situer la venue de Dieu exclusivement à un point final déterminé du déroulement de notre histoire. Dieu est justement loin de tout point de l'histoire temporelle, ou mieux: tout près. Et si Dieu vient, alors il vient en chaque point de l'histoire humaine. Son arrivée ne se manifeste pas uniquement là où les 'derniers jours' sont arrivés. De même se réalise l'accomplissement de l'histoire, accomplissement auquel on doit tenir fermement, puisqu'il est une affirmation biblique fondamentale, non à un point final hypothétique du temps linéaire matériel, mais à chaque point de ce temps, c'est-à-dire

à chaque point de l'histoire humaine" (146).

En d'autres termes, la venue de Dieu et l'instauration de son règne ne se feront pas dans notre espace et dans notre temps. La parousie, dans ce contexte, ne signifie pas l'apparition de Dieu (du Christ) à une génération encore en vie (comme le prétend I.Thess. 4,15).

> "La parousie signifie que celui qui est passé par la mort se présente devant Dieu, c'est-à-dire Dieu lui apparaît... Par conséquent, la venue de Dieu se situe à la mort de tous les hommes, égal à quel moment de l'histoire ils ont vécu ou vont vivre" (147). Et plus loin: "Le temps est englouti dans la mort. C'est pourquoi l'homme connaît dans le passage de mort, non seulement son accomplissement, mais en même temps l'accomplissement du monde" (148).

On sait que la théologie protestante affirme également que la résurrection n'est pas à situer à la fin du temps linéaire, mais de manière verticale, à la mort de chaque individu (149). A ce propos G. Hoffmann écrit:

> "L'éternité ne se situe pas à la fin du temps linéaire, mais le limite dans toute son étendue. Elle est l'au-delà de tous les temps, la dernière vérité qui se situe au-dessus de tous les temps et qui les englobe" (150).

Cette polarité entre le temps et l'éternité ne dévalorise-t-elle pas l'histoire et l'historicité? Laisse-t-elle encore place pour la poursuite de l'histoire dans l'avenir? Car cela amène l'idée qu'après la mort l'histoire arrive à son achèvement et que la fin de l'histoire n'attend que le moment de la mort. Ce qui contredit justement la continuité de l'histoire, qui alors apparaît comme déjà réalisée mais en même temps se poursuit encore.
Pour résoudre ce problème, G. Lohfink recourt à la notion de "Aevum" et du "temps transformé".

1. Le sens de "aevum" (151)

La théologie du Moyen Âge situe l'"aevum" entre le temps et l'éternité (151). "Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", dit St. Thomas (153).
Pour arriver à cette définition, Thomas procède par la négation de la temporalité (154): le temps, c'est l'écoulement continu du maintenant (155). De ce fait, l'existence temporelle n'est maîtresse ni de son passé qui n'est plus, ni de son avenir qui n'est pas encore.
Par contre, souligne Thomas, Dieu, à qui revient la véritable éternité, possède tout son être dans une possession totale et indivisible. Alors que l'homme étend son existence dans le temps, Dieu vit son existence comme

éternité, c'est-à-dire comme totale identité.

L'aevum se situe, selon Thomas, au milieu de cette polarité et se distingue de l'un comme de l'autre (156). La différence avec le temps se situe dans le fait que l'aevum n'a ni "plus tôt" ni "plus tard". Tandis que la différence avec l'éternité se situe dans la variabilité; l'existence temporelle subissant la loi du changement, ce qui n'est pas le cas pour l'existence éternelle. Exister dans l'aevum est par contre, autant que possible, changeant; le changement peut lui arriver de manière accidentelle (157).

Cette distinction que fait Thomas entre l'aevum et l'éternité est peut convaincante, constate G. Lohfink, car il fonde sa théorie en relation avec l'existence des anges.
Le mérite de sa théorie, est d'avoir sorti l'eschatologie de l'alternative "temps-éternité" (158).

II. Le temps transformé (159)

Pour mieux saisir la notion de "aevum", il faut, dit G. Lohfink, la mettre en rapport avec l'idée de la transformation et du déroulement du temps.

Pour l'homme qui meurt, il n'existe plus ni passé, qui n'est plus là, ni futur, qui n'est pas encore-là, autrement l'homme vivrait encore dans le temps matériel (160).

Le temps "transformé", qui équivaut selon G. Lohfink à l'aevum, est "pour l'existence, le fait d'être mise ensemble dans l'unique éternel 'maintenant'"(161). Ce n'est que de la sorte que l'homme arrive à une véritable identification avec soi-même. Toutefois, affirme Lohfink:

> "Cette possession parfaite n'est pas de l'éternité, car cette nouvelle sorte d'existence de l'homme rendue possible par Dieu a toujours un rapport avec le temps: elle est constituée à travers le temps... Le temps transformé est l'ensemble de son existence matérielle temporelle... Toute l'histoire d'un homme, de la conception à la mort, est reproduite dans la tota simul de la temporalité transformée qui nous est donnée par Dieu" (162).

Cette façon de formuler introduit une différence entre l'événement et le résultat concret de cet événement, entre "devenir" et "être réalisé". Non pas qu'il faille assimiler de façon naïve le temps matériel avec la phase de mouvement (fieri) et le temps transformé avec l'état statique (factum esse).
Le temps transformé ne signifie pas seulement "être avec Dieu définitivement",

mais également le fait de parvenir à Dieu; non seulement comme le fruit du temps matériel, mais également comme processus d'être produit dans le temps transformé (163). La nouvelle eschatologie souligne que la vie auprès de Dieu est un événement d'un dynamisme inépuisable (164).

Le danger ici, serait de décrire la réalisation de l'homme, à nouveau comme historique et par conséquent, comme un processus temporel qui implique un "jadis" et un "plus tard".

> "Le temps transformé est réellement le "tota simul" et la 'perfecta possessio' de la totalité de l'histoire d'un homme, vécue dans le temps; il se fait en même temps dans une unité indissoluble du processus lui-même, dans lequel toute l'histoire de cet homme est amenée devant Dieu" (165).

Ce modèle d'eschatologie, selon Lohfink, permet de prendre au sérieux l'histoire et l'historicité de l'homme: la temporalité transformée n'est plus du temps, mais en elle débouchent tout le temps et toute l'histoire au moment de la mort.

> "Ceci se réalise d'abord au niveau de l'individu... Toutefois avec l'histoire de plusieurs individus, l'histoire dans sa totalité est amenée devant Dieu et transformée" (166).

En effet, poursuit l'auteur:

> "En chaque homme, une partie de l'histoire du monde a pris chair. L'homme qui amène sa vie devant Dieu, porte l'empreinte du monde et de l'histoire; et pareillement, il a marqué le monde et l'histoire de son empreinte. Il est devenu une partie du monde et de l'histoire" (167).

Par conséquent, à la mort:

> "Chaque homme amène devant Dieu une partie du monde et de l'histoire. Avec tout homme qui meurt, se rassemble toujours davantage du monde et de l'histoire devant Dieu, lequel est transformé et changé par lui" (168).

Pour l'individu, cela signifie qu'à la mort, il connaît, non seulement son propre "eschaton", mais en même temps l'eschaton du monde et de toute l'histoire.

> "Au moment où l'homme meurt, et de ce fait laisse justement le temps derrière lui, il parvient à un 'point' où l'ensemble du reste de l'histoire arrive 'en même temps' avec lui à sa fin, même si dans l''entre-temps', dans la dimension du temps matériel, le parcours se poursuit encore indéfiniment plus loin" (169).

Puisque chacun est en lui-même une partie de l'univers,

> "chaque acte humain, que cela vienne de la technique, de la science, de l'esthétique ou de la politique, ouvre de nouveaux aspects dans lesquels les autres peuvent s'incorporer. Tout acte de désintéressement amène quelque part plus de liberté pour les autres. Tout renoncement à la violence interrompt quelque part le va-et-vient continu de la violence. Tout acte d'amour peut susciter un nouvel amour. Ainsi, du moins, se présente la possibilité d'une téléologie historique interne pour un monde meilleur et plus humain" (170).

G. Lohfink conclut sa réflexion par une double constatation:

Le royaume de Dieu comporte dans la prédication de Jésus un caractère fondamentalement eschatologique. Jésus en effet, ne parle pas uniquement du règne de Dieu sur Israël et sur tous les peuples. Il enseigne que ce règne "arrive" maintenant, c'est-à-dire qu'il se manifeste de manière définitive, insurpassable et universelle dans le monde. Car "la rencontre ouverte avec Dieu exclut radicalement la continuation de l'histoire" (171).

La proximité du règne de Dieu appartient également au message eschatologique de Jésus: Dieu est maintenant à l'oeuvre. Partant, tout homme vit les derniers instants, car à sa mort il arrivera à la fin des temps et à la fin de toute l'histoire. Chacun de nous connaîtra bientôt à sa mort, non seulement son propre jugement et sa propre résurrection, mais le jugement sur le monde et la résurrection de tous les morts et par conséquent la venue définitive du règne de Dieu. L'acte décisif de Dieu s'est déjà réalisé dans la résurrection de Jésus. Cet acte est maintenant une réalité absolue et un présent permanent. L'avenir ne peut donc plus dévoiler que ce que Dieu a déjà fait et ce qu'il fait déjà continuellement (172).

b) J. RATZINGER

J. Ratzinger commence par reconnaître que la théorie de l'"aevum", reformulée par G. Lohfink, nous renseigne sur la situation de l'individu, qui, dans sa réalisation, n'entre pas dans le "non-temps".
Cependant, cette théorie ne nous renseigne pas sur le moment à partir duquel l'histoire peut être considérée comme réalisée dans sa totalité.

Evoquant la théorie de G. Lohfink qui situe la résurrection au moment même de la mort, J. Ratzinger écrit:

> "Il ne faut pas oublier que le message sur la résurrection 'au troisième jour', opère clairement une césure entre la mort et la résurrection. L'Eglise primitive n'a jamais mis sur le même pied d'égalité le sort de ceux qui sont morts avant la parousie et l'événement spécial de la Résurrection de Jésus." Et d'ajouter: "La conception de G. Lohfink écarte d'une part, définitivement le corps de l'espoir de salut et d'autre part, aboutit avec la théorie de l'aevum, à hypostasier l'histoire" (173).

Dans une étude approfondie des textes bibliques sur la résurrection des morts et l'état intermédiaire entre la mort et la résurrection (174), J. Ratzinger fait ressortir notamment:

> "La foi en la résurrection est l'expression centrale de la confession christologique de Dieu. Elle provient de l'idée de Dieu. Sa force ne se trouve pas dans une anthropologie quelconque - antiplatonicienne ou platonicienne - mais dans une théologie... Toutefois, elle comporte également, à partir de l'éclairage de l'idée de Dieu, une expression anthropologique, selon laquelle il apparaît d'un côté, que la nouvelle vie commence déjà maintenant et ne sera plus interrompue; et de l'autre côté, qu'elle (la nouvelle vie) se rapporte à la transformation de la vie, à la totalité de l'homme et à la totalité du monde" (175).

La nouveauté qui distingue le christianisme du judaïsme, c'est la foi au Seigneur ressuscité, en sa vie "actuelle", qui transforme la foi en un "maintenant" et la remplit de la certitude de sa propre résurrection. Avec la foi au Ressuscité, l'état intermédiaire et la résurrection sont intimement liés, mais restent distincts.

1. La résurrection des morts

Se référant aux Ecritures et à la Tradition, J. Ratzinger note que aussi bien Jean que Paul, aucun ne confond l'"être maintenant avec le Christ", qu'ils appliquent aux morts, avec la résurrection.

Pour Paul, ce n'est pas le "périssable" qui deviendra "impérissable" (1.Co. 15,50). La résurrection de la chair est autre chose que le retour à l'aspect actuel du corps. En effet, pour lui, le corps ne s'identifie pas uniquement

au corps adamique, mais se présente aussi dans l'aspect christologique, issu de la Résurrection du Christ; lequel (corps) devient l'habitacle du Saint Esprit. Ainsi se transforme un réalisme pneumatologique: "Le corps du Christ est Esprit et l'Esprit du Christ est corps" (176).

La Tradition de son côté, nous rapporte que dans l'Eglise primitive, le credo porte de la "résurrection de la chair" et non de la "résurrection des morts"; pendant qu'en Orient, sans renier la résurrection de la chair, on insiste sur le fait que "celui qui ressuscite ne porte plus son corps, mais celui du Christ." (177). La résurrection prend ainsi déjà un aspect christologique: la résurrection du Christ est déjà notre résurrection.

La question qui se pose ici est celle de savoir à partir de quel moment se réalise cette résurrection?
Elle ne se réalise pas au moment de la mort individuelle, dit Ratzinger; et d'affirmer:

> "Il y a une certitude: la dynamique du cosmos est orientée vers un but bien **déterminé**, vers une situation dans laquelle la matière et l'esprit seront à nouveau réunis l'un à l'autre de manière définitive. Cette certitude constitue le contenu concret de la foi en la résurrection, encore et surtout aujourd'hui" (178).

L'analyse du 10e livre des Confessions de Saint Augustin sert ici d'argument à l'auteur.
Dans ce livre, Augustin fait une étude de la "mémoire" (memoria), et trouve dans celle-ci rassemblés de manière particulière: le passé, le présent et l'avenir. Ce qui donne d'un côté, une idée de ce que pourrait être l'éternité de Dieu et de l'autre, une image de la nature spéciale de la relation entre l'homme et le temps (179).
L'homme, pour autant qu'il est une entité corporelle, est lié au temps physique. Toutefois, l'homme n'est pas uniquement "corps", mais également "esprit". Et comme les deux sont inséparables, son appartenance au monde corporel agit sur le temps de sa conscience, mais dans son agir spirituel, il (l'homme) se présente comme "temporel" autrement que le sont les corps purement physiques. En l'homme, le temps n'est pas une qualité purement physique, qui lui resterait extérieure. Il (le temps) l'influence dans son humanité, qui devient par ce fait plus humaine et temporelle. Cette influence

s'exerce dans le domaine de la reconnaissance, de l'amour, de la chute et de la maturation. Sa manière particulière d'être temporel résulte du fait de ses relations. L'acceptation ou le refus de l'amour le relit aux autres hommes et à sa temporalité spéciale, à son passé et à son avenir. Etre-avec-les-autres, c'est également être-avec-le-temps (180).

De cette analyse, J. Ratzinger tire deux conclusions:

D'une part, bien qu'étant lié au corporel, le temps humain n'est pas totalement lié au monde corporel, mais ne s'en détache pas totalement non plus de manière à se transformer en éternité: "Une éternité qui a un commencement n'est pas du tout une éternité" (181).
En effet, celui qui a vécu à une époque déterminée et meurt à un moment donné, ne peut passer de l'univers-temps à un monde d'éternité. Même l'analyse de G. Lohfink sur la notion d'"aevum" n'aboutit pas à un résultat positif. Car cette notion ne s'applique qu'à la nature des anges et des esprits purs et non à celle des hommes. Or même dans la mort, l'homme reste homme et ne devient ni ange, ni Dieu.
C'est là le fondement de l'accomplissement total de ce qui a été réalisé dans la vie et la base de la possibilité d'une purification et du dernier destin se réalisant dans une nouvelle relation à la matière. Ce n'est que de cette façon que la résurrection demeure une nouvelle possibilité pour l'homme.

D'autre part, cette relation au temps signifie que celui qui meurt, sort seul de l'histoire, sans pour autant perdre toute relation avec l'histoire, car il reste solidaire des relations humaines (182).
En effet, toute faute commise par moi est une partie de moi-même qui se continue dans l'histoire, et les gens continuent à souffrir à cause de moi. Or, "un homme dont la faute commise continue à être active sur la terre et à faire souffrir les hommes peut-il être totalement réalisé et arriver au bout?", se demande Origène à ce propos (183).
Non seulement la faute commise, encore active dans l'histoire retarde la réalisation totale de l'homme, mais également le manque d'amour. Par conséquent, tant que l'histoire continue, elle reste réelle dans l'au-delà après la mort et ne peut être considérée là-bas comme étant transformée en un "dernier jour" éternel.

Avec cette façon de voir, une explication claire est trouvée à la différence entre le ciel et l'accomplissement final du monde, entre le jugement individuel et communautaire, et au contenu véritable de l'enseignement sur le purgatoire.

L'accomplissement de l'histoire, à cause de l'interdépendance de tous les hommes et de toute la création n'est pas pure extériorité à l'individu, extériorité qui ne le concernerait plus. L'enseignement sur le "Corps" du Christ, grâce à la lumière apportée par la christologie nous prouve que tout homme existe en soi et en dehors de soi; mais qu'en même temps tout homme existe dans les autres, et que ce qui se réalise dans un seul, se répercute sur la totalité de l'humanité, tout comme ce qui se réalise dans la totalité se répercute sur l'individu. Le corps du Christ signifie ainsi que tous les hommes constituent un "organisme", et partant, le sort de la totalité est en même temps celui de chacun. Ainsi, à la mort, avec la fin de son activité périssable, s'accomplit l'acte décisif de la vie de l'homme. Il est maintenant jugé et son destin se réalise maintenant. Mais sa place définitive ne sera fixée que lorsque tout l'organisme sera édifié et que toute l'histoire aura cessé de souffrir et aura été amenée à sa fin. Le rassemblement de la totalité est donc également un acte qui s'applique à lui-même et se présente comme le jugement général décisif, qui situe chacun dans l'ensemble et lui indique sa véritable place:

> "Le salut d'un seul n'est définitivement total et plein, que lorsque sera réalisé le salut de tout l'univers et de tous les élus, qui, bien sûr, ne sont pas l'un à côté de l'autre au ciel, mais l'un avec l'autre forment le ciel, comme l'unique Christ" (184).

II. La Parousie et le Jugement dernier

a° La Parousie

La lecture du Nouveau Testament, relève J. Ratzinger, nous livre deux positions différentes au sujet du retour du Christ.

Pour certains, l'analyse des signes eschatologiques montre que la venue du Christ est incompatible avec le déroulement et les lois de l'histoire, et ne peut par conséquent être déduite de l'histoire sous quelque forme que ce soit. Le Christ n'est pas le produit de l'évolution ou d'une étape dialectique dans la procédure de la raison, mais l'Autre, celui qui de l'extérieur ouvre les portes du temps et de la mort. Par conséquent, la parousie du Christ ne peut

être située dans le temps. Les signes eschatologiques sont donc tout simplement une invitation à la vigilance (Mc. 13,37) (185).

Pour d'autres, les signes sont une préfiguration du retour du Christ. J. Daniélou voit dans cette position la continuation de deux idées dominantes de l'Ancien Testament: l'attente d'un Messie humain et l'espérance de la transformation de l'histoire par l'action directe et personnelle de Dieu. Cette double perspective trouve son explication dans le mystère de la personne de Jésus. En Jésus-Christ, Dieu agit à la fois comme Dieu, immédiatement comme Dieu, et comme homme, à travers l'histoire. Aussi la venue du Christ signifie-t-elle à la fois l'intervention de Dieu, qui ne correspond à aucune période de l'histoire et en même temps la libération de l'homme, laquelle ne se réalise pas uniquement par l'homme lui-même, mais ne se réalise pas non plus sans lui. De ce fait, elle n'autorise pas un calcul, mais donne des signes (186). Ce que J. Ratzinger, qui écrit:

> "Les signes n'autorisent pas à dater la fin. Ils la mettent, évidemment, en rapport avec l'histoire, mais de façon à ce qu'à chaque instant ils engagent à la vigilance. Justement ils font en sorte que la fin des temps soit toujours présente et que le monde se dirige toujours vers le Tout-Autre, qui une fois doit mettre fin en ce qu'il y a de 'chronos' en lui" (187).

Et de conclure:

> "On peut constater que la christologie fait fusionner les deux attentes juives l'une dans l'autre. En l'Homme-Jésus, Dieu se présente à la fois sous forme divine et sous forme humaine. De la sorte sa venue dépasse la logique de l'histoire tout en concernant cependant toute l'histoire. Cela oblige l'homme à réaliser tout à fait l'objectivité de son agir (2.Thess. 3,10ss) et à ouvrir une nouvelle dimension à son existence et également au monde, dans l'attente vigilante, qui se tient prête pour le Christ qui vient et de ce fait empêche le monde de s'enfermer en lui-même, ce qui conduirait l'homme au non sens et à une existence sans but" (188).

Le retour du Christ ne peut être décrit que de manière imaginaire. A ce propos, il convient de noter que le Nouveau Testament a largement puisé dans les images de l'Ancien Testament, lui-même tributaire des anciennes religions (189). Les textes scripturaires nous livrent la description de la parousie dans le langage liturgique, sans fixer pour autant le déroulement cosmique des événements à venir.

Cette façon de voir "cesse de présenter la parousie comme une spéculation sur l'inconnu. Elle devient significative pour la liturgie et pour la vie chrétienne. Avec-elle, la liturgie est vécue comme fête de l'espérance et de la présence du Christ, Cosmocrator. Elle doit rassembler et refléter l'amour dans lequel le Seigneur peut trouver une demeure. Dans sa croix, le Seigneur nous a précédés pour aller nous préparer une place dans la maison de son Père (Jn. 14,2s); dans la liturgie, l'Eglise doit, en même temps qu'elle chemine avec lui, lui préparer une demeure dans le monde" (190).

b° Le Jugement dernier

Pour mieux saisir la problématique du Jugement dernier, il faut, dit Patzinger, se demander d'abord, qui, selon les Ecritures, est présenté comme sujet du Jugement?

D'abord, c'est Dieu qui nous est présenté comme juge (2.Thess. 1,5; 1.Co. 5,13; Rm. 2,3ss; Mt. 10,28), constate-t-il. Ensuite, c'est le Christ (Mt. 25,31-46; Lc. 13,25-27; 2.Co. 5,10). Et enfin, les saints (1.Co. 6,2s).

Chez Jean par contre, le Jugement dernier est ramené dans le concret de cette vie-ci, dans notre histoire. Pour lui, le Jugement se manifeste déjà dans l'adhésion à la foi ou non (191).

Cette façon de voir de Jean n'écarte pas le Jugement de la fin des temps, mais le situe dans une relation nouvelle avec la christologie.

> "Je ne suis pas venu juger le monde, mais pour le sauver: Celui qui me méprise et n'écoute pas ma parole, a déjà son Juge; la parole que je vous dis, le jugera au Dernier Jour" (Jn. 12,47-48).

Ainsi, celui qui s'appuie sur le Christ sera sauvé. La perdition ne vient pas du Christ. Sera perdu, tout celui qui se tient loin du Christ. La parole du Christ, en tant qu'offre de salut montrera clairement que l'homme damné a lui-même dépassé les limites et s'est séparé du salut.

Toutes ces différentes explications scripturaires nous montrent qu'à sa mort, l'homme se trouve mis en face de la réalité et de la vérité telles qu'elles sont. Il occupe alors la place qui lui revient selon la vérité. Le masque de la vie, le refuge derrière les positions et les fictions disparaît.

L'homme se présente tel qu'il est en réalité.

> "Dans cette chute du masque, provoquée par la mort, se trouve le jugement. Le jugement est tout simplement la vérité elle-même; sa manifestation publique. Cette vérité n'est pas neutre; Dieu est la Vérité, la Vérité est Dieu, une Personne. Dieu est la Vérité pour l'homme, en tant que fait Homme, dans lequel il est l'image-type de l'homme. De la sorte, dans et à travers le Christ, Dieu est l'échelle de vérité pour l'homme. De là, cette conséquence logique: la vérité qui juge l'homme est forcée elle-même de le sauver. Elle s'est livrée elle-même comme amour à sa place et lui a offert la vérité d'un être aimé par la Vérité" (192).

S'il en est ainsi, la ligne de démarcation eschatologique est dépassée, non au moment de la mort, mais déjà dans l'acte de la foi. La véritable ligne de démarcation entre la vie et la mort ne se trouve pas dans la mort biologique, mais entre le fait d'être avec Celui qui est la vie et l'isolement, qui refuse cet "Etre-avec" (193).
De même le Christ n'apporte aucune condamnation; c'est l'homme lui-même qui peut se fermer au salut.

Notre sort, notre vérité, dépend de notre relation au Corps du Christ et à ses membres souffrants. De là s'explique le fait que l'accomplissement total de l'individu ne se réalisera réellement que lorsque toute faute aura été effacée de ce monde, également celle commise par l'individu lui-même. Ainsi, la réalisation du tout n'est pas quelque chose d'extérieur pour l'individu, mais une réalité interne fondamentale.
La foi en la venue du Christ est la certitude que le monde sera pleinement réalisé, non pas grâce à une raison qui planifie, mais grâce à l'amour indestructible, qui a vaincu dans le Christ ressuscité. La foi en la venue du Christ est la foi au fait qu'à la fin, la vérité jugera et l'amour vaincra, bien sûr dans le dépassement de l'histoire actuelle, après que cette histoire ait appelé d'elle-même la toute dernière fin. L'histoire ne peut atteindre son accomplissement qu'en dehors d'elle-même. Justement, là où cela est accepté, là où elle (l'histoire) est vécue sur son dépassement propre, elle reste ouverte à son accomplissement. De ce fait, la raison conserve son secteur et reçoit son obligation, pour agir suivant ses lois. De même,

l'espérance conserve sa place et n'est pas enfermée au laboratoire. Le salut du monde repose sur le fait que celui-ci est transcendé en tant que monde. Le Christ ressuscité est la garantie que ce dépassement, sans lequel le monde resterait absurde, n'aboutit pas à un vide, et que par conséquent, l'histoire peut être vécue comme quelque chose de positif, de même que notre pauvre agir rationnel limité est plein de sens.
L'"Antichrist", c'est donc la fermeture hermétique de l'histoire dans sa propre logique comme antithèse de celui dont la côte ouverte atteindra à la fin chaque regard, ainsi que le proclame l'Apocalypse 1,7 (194).

Cette controverse prouve combien il est difficile de cerner avec certitude les réalités eschatologiques. A notre avis, l'analyse de J. Ratzinger semble mériter une attention particulière puisqu'elle est plus réaliste. Se basant sur le fait que le Christ ressuscité est le lieu de vie véritable, il a essayé de donner à la doctrine chrétienne sur l'eschatologie toute sa consistance et sa signification profonde: l'Eschaton est la clé de voûte de la vie chrétienne.

Les dernières décennies ont vu un intérêt de plus en plus croissant, porté par les théologiens à l'endroit de la problématique de l'eschatologie. On a vu ainsi s'élaborer de nombreuses théories.
Toutes ces théories, il faut le souligner, ne sont que des modèles et aucune n'est exhaustive. Ainsi que l'affirme G. Lohfink, "toutes ces ébauches de l'eschatologie chrétienne - à partir de 1.Thessaloniciens jusqu'à Teilhard de Chardin - sont des essais déployés pour traduire en termes clairs l'indicible et pour saisir une vérité qui ne s'est pas encore dévoilée" (195).

B. La Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi

Toute l'effervescence d'idées et de théories qui a régné ces derniers temps, a amené la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi à publier en 1979 à l'intention des évêques du monde entier, un document intitulé: "A propos de quelques questions concernant l'eschatologie" (196), parce qu'elle estimait, selon le Cardinal R. Etchegaray:

> "que les représentations imaginatives et arbitraires qui circulent parfois dans la littérature ou les media rendent incompréhensible la prière de l'Eglise à l'heure de la mort" (197).

et qu'à la suite des travaux de recherche nécessaires mais répandus sans suffisantes garanties,

> "le peuple chrétien est désemparé de ne plus retrouver son vocabulaire et ses connaissances familières" (198).

Or justement, sur ce point fondamental, "l'enseignement ne peut pas se permettre de défaillances; il ne peut même rester déficient ou incertain sans mettre en péril la foi et le salut des fidèles" (199).
Aussi, sans pour autant vouloir "limiter ou même empêcher une recherche théologique dont la foi de l'Eglise a besoin et dont elle doit pouvoir profiter" (200), la Congrégation estime cependant nécessaire de rappeler la doctrine essentielle de l'Eglise en matière d'eschatologie.
En 7 points (201), le document rappelle que:

1° L'Eglise croit à une résurrection des morts;

2° L'Eglise entend cette résurrection de l'homme tout entier; celle-ci n'est pour les élus rien d'autre que l'extension aux hommes de la Résurrection même du Christ;

3° L'Eglise affirme la survivance et la subsistance après la mort d'un élément spirituel qui est doué de conscience et de volonté en sorte que le "moi" humain subsiste.
Pour désigner cet élément, l'Eglise emploie le mot "âme", consacré par l'usage de l'Ecriture et de la Tradition. Sans ignorer que ce terme prend dans la Bible plusieurs sens, elle estime néanmoins qu'il n'existe aucune raison sérieuse de le rejeter et considère même qu'aucun outil verbal est absolument indispensable pour soutenir la foi des chrétiens;

4° L'Eglise exclut toute forme de pensée ou d'expression qui rendrait absurdes ou inintelligibles sa prière, ses rites funèbres, son culte des morts, lesquels constituent, dans leur substance, des lieux théologiques;

5° L'Eglise, conformément à l'Ecriture, attend "la manifestation glorieuse de Notre Seigneur Jésus-Christ" (Dei Verbum, 1,4), considérée cependant comme distincte et différée par rapport à la situation qui est celle des hommes immédiatement après leur mort;

6° L'Eglise, dans son enseignement sur le sort de l'homme après sa mort, exclut toute explication qui ôterait son sens à l'Assomption de Marie en ce qu'elle a d'unique, c'est-à-dire le fait que la glorification corporelle de la Vierge est l'anticipation de la glorification destinée à tous les autres élus;

7° L'Eglise, dans la fidélité au Nouveau Testament et à la Tradition, croit à la félicité des justes qui seront un jour avec le Christ. Elle croit qu'une peine attend pour toujours le pécheur qui sera privé de la vue de Dieu, et à la répercussion de cette peine dans tout son être. Elle croit enfin pour les élus à une éventuelle purification préalable à la vision de Dieu, tout à fait étrangère cependant à la peine des damnés. C'est ce que l'Eglise entend lorsqu'elle parle d'enfer et de purgatoire.

"Ni les Ecritures ni la Théologie", conclut le document, "ne nous fournissent de lumières suffisantes pour une représentation de l'au-delà. Le chrétien doit tenir solidement deux points essentiels: il doit croire d'une part à la continuité fondamentale qui existe, par la vertu de l'Esprit-Saint, entre la vie présente dans le Christ et la vie future - en effet, la charité est la loi du Royaume de Dieu et c'est la mesure de notre charité ici-bas qui sera celle de notre participation à la gloire du ciel -; mais d'autre part, le chrétien doit discerner la rupture radicale entre le présent et l'avenir du fait que, au régime de la foi, se substitue celui de la pleine lumière: nous serons avec le Christ et nous 'verrons Dieu' (1.Jn. 3,2), promesse et mystère inouïs en quoi consiste essentiellement notre espérance. Si l'imagination ne peut y arriver, le coeur y va d'instinct et à fond" (202).

L'histoire, dit-on, est le cadre universel dans lequel évoluent la vie et l'interrogation de l'homme. Celui-ci doit cependant constater sans cesse que le sens de toute l'histoire du monde lui reste encore caché. Aucun événement du présent ne reste univoquement déterminé et appréhendé; sa véritable signification se trouve toujours encore dans l'avenir et ne se révélera pleinement que dans l'avenir. Ce n'est que dans une longue histoire d'influence, que se découvre le sens de l'histoire passée et présente; mais sa signification ne pourra être pleinement comprise que lorsque la totalité de l'histoire sera visible: à sa fin qui décidera définitivement du sens du tout. C'est pourquoi, tant que la fin de l'histoire n'est pas atteinte, tout être et tout agir humains restent portés par l'espoir de l'achèvement de leur sens. La vérité de l'homme lui-même est encore absente, car même sa place dans l'ensemble de la structure significative de l'histoire, sa vérité et son essence, ne peuvent

pas être connues et exactement déterminées dès maintenant, mais seulement en présence de l'achèvement total.

Cet achèvement, Teilhard le trouve dans le Christ exalté, divinisé, qui soustrait au temps, agit dans tous les temps et dirige la création de telle sorte qu'un jour "Dieu sera tout en tous" (1.Co. 15,28).
Pour Teilhard en effet:

> "Le Christ n'est pas un accessoire surajouté au monde, un ornement, un roi comme nous en faisons, un propriétaire... Il est l'Alpha et l'Oméga, le principe et la fin, la pierre du fondement et la clef de la voûte, la Plénitude et le Pléniflant. Il est celui qui consomme et celui qui donne à tout sa consistance. Vers lui et par lui, Vie et Lumière intérieures du Monde, se fait dans la plainte et l'effort, l'universelle convergence de tout l'esprit créé. Il est le Centre unique, précieux et consistant, qui étincelle au sommet à venir du monde..." (203).

De son côté, W. Pannenberg estime que dans la résurrection de Jésus se produit une réalisation anticipée de la fin de l'histoire. En Jésus ressuscité s'accomplit l'attente apocalyptique de la "résurrection des morts", donc sont déjà anticipés l'achèvement eschatologique de l'histoire et l'autorévélation de Dieu, liée à cet achèvement. La résurrection de Jésus a donc un caractère proléptique ou anticipatoire; elle anticipe la fin de toute l'histoire; et par là, d'une manière universelle, elle fait apparaître Dieu lui-même dans le destin de Jésus.

> "Bien que ce soit seulement la totalité de l'histoire qui puisse manifester la divinité du Dieu unique, et que ce résultat ne puisse se dégager qu'à la fin de toute l'histoire, un événement particulier a pourtant une signification absolue comme révélation de Dieu: c'est l'événement Jésus-Christ, dans la mesure où il anticipe la fin de l'histoire. Pour la même raison, comme événement qui anticipe la fin, l'événement Jésus-Christ ne peut être dépassé par aucun événement ultérieur et précède aussi toujours toute compréhension, tant que les hommes sont encore en marche vers l'avenir ouvert de la fin des temps (Eschaton)" (204).

Dans le même sens, l'épiscopat français, dans un document intitulé: "Il est grand le mystère de la foi", écrit:

> "Avec le Christ glorifié, élevé à la droite du Père, l'un de nous, un homme de notre espèce, est entré comme le premier-né d'une multitude de frères dans le paradis de Dieu, depuis lors indestructiblement lié au monde

> des hommes. La résurrection du Christ est promesse de la nôtre. Elle nous libère de la peur de la mort" (205).

Grâce à cette orientation eschatologique de la révélation divine, l'histoire devient possible et réelle, car une telle promesse, en tant qu'avenir qui vient, pénètre déjà dans le présent et éveille en lui de nouvelles possibilités par une grande espérance.
La promesse donne donc le courage de se lancer dans un champ nouveau de l'histoire, elle change ainsi, dans le présent déjà, le monde existant et lui donne un caractère essentiellement historique, du fait que l'orientation vers l'avenir donne la force de réaliser le changement.

Mais parce que ce monde est changé en fonction de la parole et de la promesse et par conséquent à partir de Dieu, celui-ci est toujours présent dans l'histoire, en venant et comme celui qui vient. C'est pourquoi dans l'orientation eschatologique fondamentale, la révélation et l'histoire se rencontrent, et celle-ci est fondée par celle-là: parce que Dieu ne se révèle que sur le mode de la promesse et donne ainsi un champ à l'espérance eschatologique, il rend possible le changement du monde en direction de l'avenir, et reste par là la force motrice la plus intime de toute historicité et de toute histoire.

> "Dieu n'est pas quelque part dans l'au-delà", écrit notamment J. Moltmann, "il vient, et c'est comme tel qu'il est présent. Promettant un monde nouveau - celui de la vie, de la justice et de la vérité universelles - il met constamment ce monde-ci en question par cette promesse: Ce n'est pas que, pour l'espérant, ce monde-ci ne soit rien; mais il n'est pas encore ce qu'il a la perspective d'être.
> Ainsi mis en question, le monde et la condition humaine enchaînée à ce monde deviennent historiques, car ils sont mis en jeu et en crise à cause de l'avenir promis. Où commence le nouveau, l'ancien devient manifeste. Où est promis le nouveau, l'ancien devient passager et dépassable. Où est espéré et attendu le nouveau, l'ancien peut être abandonné. Ainsi l'histoire apparaît, en fonction de sa fin, dans ce qui se produit grâce à la promesse, dans ce que toute promesse, marchant en avant et éclairant le chemin, permet de percevoir. L'eschatologie ne disparaît pas dans les nuages de sable de l'histoire, mais tient l'histoire en haleine dans la critique et l'espérance; elle est elle-même quelque chose comme les nuages de sable de l'histoire venus de loin" (206).

Etre incorporé en Christ par la foi et le baptême, c'est donc être transféré au royaume du Christ (Col. 1,13), et participer à toutes les conséquences de cette expérience bouleversante, dès maintenant. Le Christ ressuscité est en

effet la source de la vie véritable. "Il apporte", ainsi que l'affirme H. Schlier, "le temps à sa fin, lorsqu'il l'introduit dans la lumière de son amour. Là où la vie humaine est vécue avec Jésus, elle entre dans le temps de Jésus, c'est-à-dire dans l'amour qui transforme le temps et ouvre l'éternité" (207).

5. Eschatologie chrétienne et eschatologie négro-africaine: Approche critique

a) Combler une lacune

L'eschatologie chrétienne toute centrée sur le Christ, qui réalise les promesses de l'Ancienne Alliance et ouvre sur la réalisation totale de l'histoire dans l'avenir, apporte une dimension essentielle à l'eschatologie négro-africaine telle que nous l'avons analysée dans l'étude de la cosmologie tetela (208).

On sait que la notion de "fin" n'existe pas dans l'eschatologie africaine. Or justement, cette notion trouve dans le christianisme son centre dans le Christ. L'enseignement du Nouveau Testament est formel à ce propos: la vie ne se limite pas au rythme naturel cyclique des jours et des saisons, ou de la naissance, de l'initiation et de la mort.
Pour le Nouveau Testament, il y a bien un "commencement" et il y aura bien une "fin"; la venue du Christ fait entrer dans la vie actuelle la pression et la réalité des "choses dernières". Nous sommes donc ceux "qui (touchent) à la fin des temps" (1.Co. 10,11); et l'Apocalypse appelle Jésus "le premier et le dernier" (Ap. 22,13).
Bien sûr, Jésus ne constitue pas seulement une "fin" naturelle et automatique; il est plutôt Celui en qui toutes choses trouvent leur signification ultime. C'est donc en lui que toutes choses seront résumées.
Ce processus est déjà entamé: l'Incarnation a fait pénétrer dans l'histoire tous les bienfaits du siècle à venir, de telle sorte qu'une nouvelle création est en train de prendre forme et qu'on n'attend plus que la consommation. "Toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement" (Rm. 8,22).

Cette vision christocentrique de l'histoire introduit dans la pensée africaine à la fois des réalités éternelles et une dimension future du temps. L'avenir se conçoit moins comme un but éloigné que l'on espère et auquel on aspire,

que comme une dimension future qui est en même temps présente, étant donné que ces réalités sont éternelles et ne se limitent pas à cette vie. La vie de l'homme ne se réduit plus à une succession mécanique ou naturelle d'événements selon un rythme incessant. Le Nouveau Testament nous montre en l'homme une créature qui est en train de croître et dont la stature parfaite est en Christ (Col. 1,17). Cette évolution élimine toute idée de rythme cyclique de la nature.

L'Afrique possède une eschatologie, mais elle ne comporte pas de dimension "téléologique".
Dans la pensée africaine, l'au-delà est une forme d'immortalité naturelle, où la vie humaine n'est qu'une réplique du présent. Ce qui n'est pas le cas pour le christianisme, pour qui l'au-delà est une "vie ressuscitée". Cette résurrection n'est pas une forme de vie naturelle, mécanique et inévitable. En elle, la vie ressuscite pour devenir réellement la Vie, la vraie Vie qui jaillit à la source de toutes choses, la Vie dont la nature et le caractère essentiel est d'être "sans fin", éternelle.
Cette idée est radicalement nouvelle dans la pensée africaine, qui ne connaît ni le siècle à venir, ni de réalités "éternelles" par opposition aux "temporelles".
L'eschatologie chrétienne doit apporter ici à la révélation naturelle de Dieu en Afrique une contribution radicale en y introduisant la dimension des réalités éternelles.

Bien des peuples africains pénètrent dans le monde des esprits par des offrandes, des libations et des sacrifices. Ils accèdent ainsi au spirituel par l'intermédiaire du matériel. La théologie et la pratique chrétiennes ne nous offrent-elles donc pas un ensemble plus noble encore d'objets matériels qui, dans le contexte des sacrements, nous font entendre et voir les réalités non seulement spirituelles - comme chez les Africains - mais éternelles, infiniment et intimement associées à la personne et à la vie de Jésus-Christ? Les sacrements ont un caractère christologique et eschatologique. Plus que tout autre aspect de la vie chrétienne, ils nous font comprendre les réalités éternelles que révèle la venue du Christ.
L'analyse des sacrements du baptême et de l'eucharistie pourrait nous être ici d'un apport précieux. Ces deux sacrements constituent le lieu par excellence où se réalise la rencontre des réalités temporelles et éternelles, et le moyen par lequel le temporel peut entrevoir l'éternel: par l'emploi

sacramentel de l'eau, du pain et du vin, ces espèces résument la signification des réalités éternelles. En elles, tout l'élément de la Rédemption se déroule devant nos yeux, depuis la croix jusqu'à la parousie (Anamnèse).

Tout en exploitant le sens aigu de l'Africain pour le "sacré" et le "symbolique", l'Eglise africaine doit conduire peu à peu les Africains à compléter leur vision du monde en y incluant la dimension de l'éternité comme achèvement de toutes choses en Jésus-Christ. L'Eschaton doit envahir le monde africain afin d'apporter une dimension et une vision chrétiennes dans la cosmologie africaine.

Nous croyons que le développement de la théologie des sacrements, où le sens du symbole et du "sacré" est fort prononcé, rencontrera favorablement la sensibilité des Africains, sans la bouculer ni la détruire. Car, "bien qu'il doive être présenté avec tact, l'évangile est un message de 'confrontation' d'abord, de 'remplacement' ensuite" (209).

b) Renforcer la doctrine chrétienne de la "Communio Sanctorum"

Parlant de la place prépondérante accordée par les Africains aux ancêtres, le Père Dupuis écrit avec justesse:

> "Les Noirs ont l'esprit de communauté, ils aiment la vie collective et ses manifestations. Les indigènes en effet pensent, prient et se réjouissent en commun, unis aux présents et aux absents, aux vivants et aux morts. Cette exubérance vitale se traduit par une forte extériorisation des sentiments, un cérémonial riche, une table toujours servie où tous viennent prendre place" (210).

La sensibilité africaine au monde des esprits pourrait, nous le croyons, enrichir énormément le christianisme quelque peu appauvri, que nous ont transmis la pensée et la pratique occidentales.

Le Nouveau Testament est extrêmement conscient du monde des esprits et de sa proximité du monde des hommes. Très souvent, on voit Jésus aux prises avec les esprits (Lc. 4,41), et en les exorcisant (Mt. 9,32-33; Lc. 11,14-20), il donne l'un des signes eschatologiques de sa présence et de son ministère. La croix est une lutte cosmique dans laquelle sont engagées non seulement les puissances humaines, mais les principautés et les puissances spirituelles. En tant que chrétiens, nous combattons, non "contre la chair et le sang, mais

contre les dominations, contre les puissances, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits mauvais qui sont dans les régions célestes" (Eph. 6,12).

L'Afrique ne sait que trop bien que les esprits existent, et qu'ils forment une partie essentielle de l'univers spirituel de l'homme.
En Afrique, l'Evangile doit s'adresser non seulement au monde des hommes, mais aussi au monde des esprits.

La doctrine de l'Eglise sur la "Communio Sanctorum" traverse actuellement un "passage" à vide. Dans ce domaine, la pensée et les pratiques africaines traditionnelles peuvent apporter un renouveau dans la vie de l'Eglise, en ce qui concerne les rapports entre les chrétiens vivants et défunts. La rédemption n'est pas seulement pour ceux qui vivent encore dans ce monde; ses conséquences doivent atteindre jusqu'aux racines mêmes de nos tribus et de nos nations, pour opérer la redemption de l'homme entier: ce qui comprend à la fois les vivants, les morts-vivants (les ancêtres) et les esprits.
Une sotériologie africaine doit embrasser toute l'ontologie africaine, qui comprend non seulement la partie humaine, mais encore les parties animale, végétale et inanimée de la création. La portée du message de l'Evangile doit, en Afrique, s'étendre non seulement à l'homme, mais à tout ce qui l'entoure.

6. Perspective vitale bantoue et synthèse théologique

Il n'existe pas, à notre connaissance, de synthèse théologique construite du point de vue dynamico-vital, bien que la "zôê" soit au coeur de la révélation et de la prédication du Christ.
Pareille synthèse serait pourtant d'une très grande utilité, car, inspirés d'une telle synthèse, les enseignements de l'Eglise présenteraient au peuple chrétien une doctrine autrement plus vivante que celle des catéchismes actuels; une doctrine qui parlerait au coeur et à la sensibilité, une doctrine dans laquelle les hommes retrouveraient quelque chose d'eux-mêmes, les faisant vibrer à l'unisson de l'Esprit divin.
A l'élaboration d'une telle synthèse théologique fondée sur l'essence même du christianisme, qui est "vie" d'amour surnaturel, la pensée négro-africaine, nous le croyons, peut apporter une précieuse contribution.

En effet, malgré la divergence fondamentale qui réside entre le christianisme - pour qui la vie apportée par le Christ est une vie surnaturelle - et la conception négro-africaine - caractérisée par la quête d'une vie purement matérielle - , les deux sont d'accord pour affirmer que tous les hommes sont appelés à un idéal de "vie" intense (211).
L'essence de la conception négro-africaine résidant dans la quête d'une vie intensément vécue sans solution de continuité, sera corrigée dans ses imperfections par l'idéal chrétien, qui est un idéal d'amour débouchant sur la participation à la vie divine, qui est l'accomplissement et la plénitude de vie. Dieu (Christ) est la "Vie", il est le "Vivant" et par conséquent il est à même de combler l'homme africain de vie: "Je suis venu pour que mes brebis aient la vie et qu'ils l'aient en abondance" (Jn. 10,10).

Par ailleurs, les notions de "paternité" et de "communication de vie", qui sont des notions centrales et prédominantes dans la tradition négro-africaine peuvent enrichir notre compréhension de la parole de Dieu.
La société et les institutions négro-africaines reposent sur l'idée de paternité comme sur leur fondement, et se développent toujours en s'inspirant du principe de communication de la vie. Pour le Négro-Africain, Dieu est vie et source de vie, et comme la vie tend à se communiquer, il a créé des êtres dans lesquels il a fait passer un courant vital mystérieux qu'ils se transmettent de père en fils, et qui fait de Dieu leur père à tous.

Pour le théologien chrétien qui croit qu'"au commencement était Dieu..." et que "la terre appartient au Seigneur, ainsi que le monde et ceux qui l'habitent", les affirmations du Père Schmidt selon lesquelles "la foi en Dieu encercle le monde et appartient à toute culture ancienne des temps les plus primitifs" (212), ne semblent pas étrangères. Car l'Esprit Créateur qui, tel l'"oiseau Père", planait au-dessus du chaos et de ce chaos fit naître du non-existant l'ordre, la cohésion, le sens de la vie, cet Esprit a certainement laissé un sceau de son activité créatrice sur cet ordre créé. Ensuite il créa l'homme à sa propre image, être raisonnable, volonté intelligente, être à qui il pouvait adresser la parole et par conséquent responsable: répondant à qui Dieu pouvait communiquer sa révélation et qui pouvait

apprécier cet ordre créé, et esprit avec lequel l'Esprit de Dieu pouvait communiquer. Car l'"essence de Dieu", ainsi que l'affirme C.H. Kegley en interprétant Brunner,"est la volonté de se communiquer" (213); de même, ainsi que l'affirme L.H. De Wolf, "la révélation doit être faite à un être rationnel...," "... c'est Dieu qui se fait connaître directement, plutôt que les idées le concernant" (214).

De son côté, J. Baillie souligne la même idée en citant le chanoine Lilley, qui affirme que "Dieu peut créer ex nihilo, mais ne peut se révéler ad nihilum... Nous pouvons dire qu'en dehors de la communion avec Dieu, il n'y a pas de personnalité humaine digne et accomplie. Mais nous pouvons dire aussi qu'en dehors d'une personnalité qui se forme, il n'y aurait personne avec qui Dieu pourrait communiquer" (215).

Ce fut le premier stade de la révélation accessible à toutes les nations. Il est impossible de nier cette révélation première, à moins de dénier à l'ordre créé sa qualité révélatrice et d'enlever à l'homme sa capacité inhérente de recevoir la divine communion.

Rien d'étonnant donc, que le Négro-Africain ait considéré Dieu comme "Père" et "Créateur", de qui il tient sa vie. Paternité, courant vital: voilà ce qui caractérise la société bantoue.

Source de toute force et de toute vie, le Père-Créateur a établi entre les êtres, ses créatures, une interaction dynamico-vitale, car "créer", c'est communiquer quelque chose de soi-même.

Dès lors, tout ce que Dieu a créé est doué de force active, même les êtres inanimés. Cette force active, les créatures ne l'exercent pas seulement intérieurement, mais aussi hors de soi, c'est-à-dire les unes sur les autres: c'est l'interaction des forces. Cette interaction trouve donc sa source dans la force divine, qui se communique aux créatures de manière diverse, soit par transmission directe, soit indirectement par le canal des intermédiaires établis par Dieu. Sur le plan humain, ces intermédiaires sont doués d'une force vitale d'autant plus grande qu'ils sont plus proches de la source de la vie. Ainsi, la force vitale des parents est censée être plus grande que celle des enfants.

> "Dans le monde cosmologique d'interaction métaphysique des êtres-force", constate R. Van Caneghem, "les Baluba connaissent une forme d'influence, capitale pour comprendre leur concept de Dieu et de son action; c'est celle qui

> unit la cause à l'effet, le producteur à ce qu'il produit, le père au fils, Dieu à sa créature. Cette influence n'est pas conçue simplement comme une action passagère, de cause ou de procréation, elle comporte un courant permanent de vivification, de fécondation, de développement vers la plénitude (216). L'effet ne subsiste, ne se développe, ne prospère, n'arrive à sa plénitude, que par une action de la cause qui l'a produit. Tout le long de son existence, l'effet reste en tout subordonné à l'influence de cette cause. Sur le plan des forces vitales humaines, cette action du père sur le fils ne comporte donc pas uniquement l'acte d'engendrer, de donner l'existence, elle implique une continuelle incubation de la force vitale du père sur celle du fils, qui la développe, la rend prospère, la protège et la défend contre les influences adverses; qui la fait évoluer vers sa plénitude, lui procure son pouvoir de fécondation, et gouverne enfin la lignée nouvelle issue du fils. Cette fonction de vivification permanente a été dénommée adéquatement une paternisation".
> Comprendre cette paternisation, poursuit l'auteur, "amène à concevoir une nouvelle action de Dieu, et de son action dans le monde: elle seule peut expliquer le comportement des Noirs envers Dieu" (217).

L'existence du père forme donc le pivot de la société africaine: tout aîné est appelé "père". Etant le pivot de la société, l'existence du père n'est pas seulement l'ordement de droit, mais avant tout le ordement de la réalité, de l'existence même des êtres. Le père donne dans un acte continu l'existence au fils. Comme l'enfant dépend du père dans une sorte de procréation continue, ainsi l'adulte dépend de son ancêtre: "Si ton père ne te veut plus, tu es déjà mort", dit un proverbe.
S'il en est ainsi d'un père humain qui transmet une vie qu'il a lui-même reçue, que dire alors de la source même de la vie, Dieu?

Passant de la conception négro-africaine à la révélation chrétienne, on constate que de celle-ci comme de celle-là, la paternité constitue le point de départ, et la communication de la vie le fil conducteur.

En effet, l'objet premier du christianisme, c'est la Très Sainte Trinité: le Père, le Fils qui procède du Père et qui vit de la vie même du Père, vie d'amour dont le terme est le Saint-Esprit. Mystère ineffable, mais éminemment vital. La paternité est donc au point de départ; ce que confirme L. Masure,

qui écrit:

> "Le christianisme est d'abord la religion du Père. Ce dogme de la paternité divine, n'est-ce point l'Evangile lui-même, et tout entier? La bonne nouvelle annoncée au monde, et l'atmosphère spirituelle du Royaume? Si celui-ci est une maison, n'est-ce point parce que le Père de famille y tient table éternellement ouverte pour ses enfants?" (218).

Ainsi, dans la révélation chrétienne la paternité divine est au point de départ: c'est du Père que procède tout courant vital. La génération du Fils par le Père n'est pas un acte passager, c'est une perpétuelle "incubation", le Fils ne vivant que par le Père: "De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, lui aussi vivra par moi" (Jn. 6,57). La vie est un courant qui tend à se communiquer; il est dans sa nature de se complaire dans la communication de soi-même.

Sans doute, le courant divin n'est-il propre qu'à Dieu seul! Il peut néanmoins être participé. Dans son acte de "création", Dieu a décidé librement de faire participer les créatures de sa vie. Certes, cette participation n'est pas égale à tous les niveaux: elle est parfaite dans le Christ et imparfaite dans les autres créatures auxquelles la vie surnaturelle n'est communiquée que par l'intermédiaire du Christ, faisant de celui-ci l'unique "Médiateur" de la vie: "Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne vient au Père que par moi" (Jn. 14,6).
Les hommes sont donc destinés à être vivifiés par le Christ d'un courant vital participé du courant divin; ce qui fait dire à Pierre que nous sommes en quelque sorte participants de la nature divine elle-même (2.Pi. 1,4). Ce courant vital nous vivifie de façon permanente; c'est une incubation par le Christ qui nous fait fils adoptifs de ce Père dont il est le Fils naturel: "Je rentre vers mon Père et votre Père" (Jn. 20,17). Vie d'amour du Père qui "a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle" (Jn. 3,16).

La révélation chrétienne se présente ainsi comme un véritable déroulement vital, dont le centre est le Père, unique objet de la religion personnelle du Christ, ainsi que le souligne L. Masure:

> "Avant d'être nôtre, la religion de l'Evangile fut d'abord celle de Jésus vécue en face de son Père, et l'attitude intérieure et extérieure qu'il prenait dans son commerce avec Dieu..." (219).

Chaque fois que Jésus prie à haute voix, on constate qu'il s'adresse à son Père. Le Père est donc vraiment au point de départ. C'est en Lui que le cou-

rant vital prend sa source, et il nous y fait participer par l'intermédiaire de son Fils.
Le Christ a fondé une communauté, l'Eglise, à laquelle tous les hommes doivent appartenir (Jn. 10,16), et dont tous les membres sont vivifiés du courant vital surnaturel, principalement par le canal des sacrements institués par le Christ et laissés à la disposition de l'Eglise pour la vivification permanente de ses membres (L.G. 1); ceux-ci, dit Paul, constituent un corps vivant dont le Christ est la tête (1.Co. 12,12; Eph. 1,22-23). Vivifiés par un même courant vital provenant de Dieu, les hommes sont donc fils de Dieu et frères entre eux; ils doivent donc s'aimer d'un amour fraternel. Leur vie doit être une vie d'amour, unique commandement de la Nouvelle Alliance scellée dans le sang du Fils (Jn. 13,34-35).
Telle est l'essence même de la morale chrétienne, que trop souvent on a eu tendance à faire consister dans le fait d'éviter le péché.

Présentée de cette façon, la théologie en Afrique, nous le croyons, deviendra plus vivante, plus adaptée à la sensibilité de l'homme africain; car c'est dans le domaine des relations de "filiation" que la sensibilité humaine atteint son maximum d'intensité.
Il ne semble pas indiqué de s'appesantir sur la vision du péché au point de paraître faire du péché le point de départ du christianisme. Le christianisme n'est pas construit sur le péché, mais sur la vie, puisqu'il prend son point de départ dans la paternité de Dieu: le Christ est le Vivificateur établi par le Père pour nous faire participer de la vie divine.

La relation de vie qui fonde l'unité des communautés et des individus chez les Africains, cette communication-participation vitale des moyens vitaux, cet effort d'accroissement, de dépassement, d'enrichissement vital, trouve une réponse et une réalisation sublimes et transcendantes dans l'Eglise du Christ, communauté de vie elle aussi, dont le principe vital est la participation à la vie trinitaire, humanisée dans le Verbe de Dieu fait homme.
Cette participation n'est jamais achevée ici-bas, et tend constamment à s'intensifier davantage par la ressemblance au Fils de Dieu, Fondateur de ce "clan" descendu du ciel, l'Eglise (L.G. 48).

II. Pour une Théologie vivante

> "La religiosité de l'homme renvoie, dans sa détresse, à la puissance de Dieu dans le monde... La Bible renvoie l'homme à l'impuissance et à la souffrance de Dieu".
>
> (Dietrich Bonhoeffer)
> Résistance et soumission.

Jusqu'ici nous avons vu que Dieu demeure, pour le Négro-Africain, le fond d'horizon lointain sur lequel se déploie son effort à la recherche de lui-même, à la réalisation de son existence sur la base du système symbolique que constituent les esprits, les ancêtres et le sorcier (l'anti-sorcier). Ceux-ci ont été davantage une mise en forme, un langage pour les divisions, les conflits, les angoisses qui traversent la vie, plutôt qu'une résolution effective de tous ses problèmes. Sans doute, les ancêtres, les esprits et l'anti-sorcier donnent des recettes dans les difficultés quotidiennes, aident dans la guérison des maladies, avertissent des dangers, préviennent des malheurs. Mais les impuissances techniques demeurent, les conflits sociaux et les exploitations de toutes sortes vis-à-vis desquels personne n'est à l'abri, ne sont pas effectivement supprimés.

Que signifie alors aujourd'hui le message de l'Evangile pour des millions d'Africains placés dans des situations religieuses, politiques et socio-économiques déterminées? Que peuvent attendre d'une lecture de la Parole de Dieu en Jésus-Christ, les hommes qui, en Afrique noire, aspirent à la plénitude de la vie et qui ne rencontrent que misère morale et matérielle? Le salut accordé par Dieu en Jésus-Christ signifie-t-il un salut spirituel, intérieur, individuel, réalisable uniquement dans l'au-delà?
L'affirmer serait, écrit E. Lévinas, "proclamer l'universalité de Dieu dans la conscience, penser que tout est consommé, alors que les peuples qui s'entredéchirent démentent en fait cette universalité" (220).

L'anthropologie négro-africaine n'est pas sensible aux catégories d'intériorité, telles que la civilisation occidentale les perçoit. Pour être vrai aux yeux de l'Africain, le salut apporté par le Christ doit amener la résolution des tensions "hic et nunc".
A la limite, l'attitude de l'Africain serait une demande à voir, à vérifier

l'"eschaton" qu'on lui présente dans le Christ. Car la foi au Dieu de la Révélation ne peut pas se vivre et se comprendre abstraitement, d'une manière intemporelle. Elle se vit à travers la trame des événements qui font l'histoire; elle rencontre les questions décisives et les aspirations des hommes dont elle est solidaire; elle est aux prises avec les tensions et les conflits de la société globale. En définitive, c'est dans l'histoire elle-même que le sens de la Révélation doit être saisie, à travers les situations et les expériences par lesquelles la Parole de Dieu se fait entendre. Dans la mesure où le Dieu de la Révélation est un Dieu de la promesse, il ouvre sans cesse à l'homme un avenir d'espérance qui permet de critiquer la situation existante. Il provoque dans la conscience espérante une non-conformité avec la réalité telle qu'elle est (221).

Bref, il porte l'homme en avant, vers l'avenir d'une nouvelle réalité. De ce fait, le salut devient "libération" de l'homme total, libération de l'homme exprimée comme objet d'espérance à venir, mais déjà présente maintenant dans le Christ, accomplissement de toutes les promesses divines. Etre sauvé, c'est déjà "maintenant" bénéficier des fruits de la mort et de la résurrection du Christ.

Les Evêques d'Afrique et de Madagascar l'affirment clairement, lorsqu'ils déclarent:

> "Evêques des communautés catholiques de toute l'Afrique et de Madagascar, nous trahirions notre mission et nous manquerions gravement à l'amour et au service que nous devons aux hommes de cette terre, si nous gardions le silence devant une telle situation. Pour nous, ce qui est en cause... c'est l'homme africain... Cet homme, suivant notre foi, le Christ est venu le sauver et le libérer: Libération de tout ce qui opprime l'homme, libération totale, qui concerne l'homme dans toutes les dimensions de son être et de son existence. Cette libération n'est donc pas seulement d'ordre spirituel ou intérieur: elle a un impact direct sur la vie concrète, individuelle et collective de l'humanité... Libération signifie décolonisation, développement, justice sociale, respect des droits imprescriptibles et des libertés fondamentales" (222).

Pour les évêques africains et malgaches, la situation est claire. Au moment où les Africains sont invités à se comprendre à la lumière de la Révélation vivante, à comprendre le sens profond des situations et des événements qu'ils vivent, à lire la Parole de Dieu dans le monde lui-même, on doit re-

noncer à un discours qui se tiendrait dans l'absolu, sans prise en considération du contexte vital où les communautés chrétiennes sont engagées. "Le contexte qui est le nôtre appelle un style d'existence chrétienne et ne peut naître que si nous sortons des insuffisances d'une vie de foi réduite à une sorte de morale individualiste", écrit J.-M. Ela (223). Dans ce sens, il s'agit de mettre en relief dans le contexte où nous sommes, la permanente nouveauté du christianisme qui n'est pas d'abord une doctrine, mais une vie, un mouvement transformateur de l'homme et de l'histoire.

Le travail d'analyse et de ré-interprétations qui s'impose dans cette perspective, en déplaçant les problèmes de l'intelligence de la foi et de la vie évangélique appelle à témoigner le message central de l'Incarnation dans des situations où un salut prend historiquement corps et devient, par le fait même, l'objet d'une célébration jaillie de la vie. La foi est affrontée en Afrique Noire, aux requêtes d'une société qui nous accule à inventer une vie évangélique qui donne aux communautés locales la force d'intervenir dans des situations injustifiables et contraires au projet de Dieu sur l'homme et le monde. L'exercice d'une telle responsabilité exige des options radicales. Un changement radical de situation doit être envisagé, marqué par les facteurs de discontinuité et de totalité: il doit viser non seulement le socio-économique et le politique, mais aussi les mentalités et le système des valeurs, et devenir "révolution culturelle", au sens large du mot.
C'est à partir du centre d'intérêt vital, compte tenu des expériences historiques et des interrogations qui marquent la vie de nos communautés, qu'il faut essayer de saisir la signification profonde du salut en Jésus-Christ. C'est là, dit H. Braun, que "Jésus" veut et doit "chaque fois advenir" (224).
Dès lors, pour les Africains, le salut en Jésus-Christ comporte la transformation de l'homme total.

Pour entrer dans la mentalité de beaucoup d'hommes qui nous entourent, il faut se définir par rapport au projet de libération: ni la réflexion chrétienne ni la célébration des mystères du culte ne sauraient demeurer extérieures à ce projet. En réalité il faut organiser l'intelligence de la foi, la liturgie et la praxis évangélique à partir de ce qui constitue le problème actuel des Africains.
La foi ne peut être vécue de manière intemporelle: elle doit s'inscrire dans

un contexte historique et s'exprimer par une praxis, car elle doit faire apparaître en des signes compréhensibles le message de libération de l'homme en Jésus-Christ (225). Ce n'est qu'en s'inscrivant activement, mais humblement dans la dynamique de la société africaine que les chrétiens pourront vivre et annoncer Jésus-Christ comme le libérateur ultime.

> "L'homme ne vit pas d'un système complet et réfléchi de valeurs morales", écrit notamment H. Braun; "il vit de ce que, ici et là, dans la simple société de ses semblables, et malgré tout le mal et toutes les misères, il est sans cesse encouragé à survivre. Où cela arrive, la volonté de Jésus est accomplie et son exemple suivi. Là, Jésus, en tout ce qui est fragmentaire, est aujourd'hui encore une autorité" (226).

Cependant, il faut le savoir, d'une communauté à l'autre, la transition s'impose avec ses exigences. Les parallélismes que l'on peut découvrir entre le système traditionnel et les éléments de la foi chrétienne, n'impliquent pas une transposition sans plus. Les similitudes sur le plan de l'expression culturelle ne désignent pas la même foi, et la foi nouvelle à la suite du Christ, exige une rupture qui va de soi au-delà de toute culture. "On ne passe d'une première signification (incorporée à la tribu) à une seconde radicalement différente (incorporée à l'Eglise du Christ) par la continuité des mêmes signes extérieurs", fait remarquer R. Bureau (227). Le chrétien ne peut trouver sa vérité et vivre, que dans l'acte englobant de l'obéissance à la foi. Cet acte signifie justement "la reconnaissance de la désappropriation dans la remise de soi au Christ, qui s'est lui-même désapproprié pour nous dans sa mort et sa résurrection" (228).

Il faut donc se défendre de la tentation d'habiller au goût du jour, des pratiques ancestrales. Ce sont les significations qui sont en cause. Ici, l'horizon est clanique ou tribal et, dans le temps même où s'accomplit l'intégration à un groupe social déterminé, s'affirme la différence à l'égard de tous les autres. Là l'horizon, du moins dans son propos, est largement ouvert puisque les frontières s'évanouissent, le mur de l'hostilité qui séparait Juifs et Grecs ayant été détruit par la Pâque du Seigneur (Eph. 2,14-15).

I. Evangélisation et Authenticité dans l'enseignement du Magistère

L'enseignement et la pratique de l'Eglise dans son expansion missionnaire ont toujours été guidés par la ligne de conduite tracée par les apôtres. En voici les grandes lignes.

a) Saint Grégoire le Grand

Dirigeant personnellement la pénétration missionnaire en Angleterre, Grégoire le Grand a communiqué d'intéressantes directives d'adaptation missionnaire. Ainsi, il ne l'allait pas transplanter en Angleterre les formes de vie ecclésiale, même liturgiques, alors en usage à Rome, mais on devait rassembler un choix de coutumes liturgiques tirées des usages de divers endroits en sorte de constituer une liturgie adaptée pour la nouvelle Eglise des Angles (229). On devait aussi conserver le plus possible les lieux traditionnels du culte ainsi que les temples païens tout en les christianisant (230), et ne supprimer que progressivement les rites sacrificiels du paganisme tout en transformant le cérémonial de ces offrandes en sorte de les destiner graduellement au culte du vrai Dieu (231).

Commentant ces directives, D. Rops dira: "Les directives que saint Grégoire envoya à Augustin sur la méthode à suivre sont si intelligentes, si fermes, si raisonnables qu'on peut y voir le résumé de la tactique de l'Eglise en matière de conversion" (232).

b) L'Instruction de la Sacrée Congrégation De Propaganda Fide (1659)

Cette Instruction dont nous avons déjà largement parlé au chapitre II de la première partie de ce travail, est considérée comme la Charte de la Mission. Divisé en trois parties, le document instruisait les missionnaires sur la conduite à adopter avant le départ, durant la route et sur le lieu de la mission. Dans les régions à évangéliser, ce n'est pas l'Europe, mais la foi qu'il faut introduire, cette foi qui respecte les usages de chaque peuple.

> "Ne mettez aucun zèle", recommande le document, "n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs moeurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale... Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature de tous les hommes d'estimer, d'aimer, de mettre au-dessus de tout au monde les traditions de leur pays, et ce pays lui-même. Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation, principalement à celles qui y ont été pratiquées aussi loin que remontent les

> souvenirs des anciens... Admirez et louez ce qui mérite la louange. Pour ce qui ne le mérite pas, s'il convient de ne pas le vanter à son de trompe comme font les flatteurs, vous aurez la prudence de ne pas porter de jugement, ou en tout cas de ne rien condamner étourdiment ou avec excès. Quant aux usages qui sont franchement mauvais, il faut les ébranler plutôt par des hochements de tête et des silences que par des paroles, non sans saisir les occasions grâce auxquelles, les âmes une fois disposées à embrasser la vérité, ils se laisseront déraciner insensiblement" (233).

Commentant cette Instruction, A. Perbal et B. De Vaulx ont déclaré que "mieux qu'une rupture avec tout le passé, c'était là un esprit nouveau. Ne pas arriver dans des populations non encore touchées par l'Evangile pour les occidentaliser, les soumettre aux traditions et aux divisions des nations chrétiennes de l'Europe, les annexer comme des colonies spirituelles au royaume qui fait les frais de chaque expédition apostolique.
Ne pas lier l'Eglise à aucune civilisation, ne pas détruire les coutumes indigènes, la culture, les valeurs spirituelles, mais les protéger en tout ce qu'elles ont d'honnête, les conserver dans le patrimoine de la nouvelle communauté chrétienne. Le converti demeure citoyen fidèle de son prince et de son pays" (234).

c) Léon XIII, Benoît XV et Pie XI

Pour atteindre à cet esprit nouveau inauguré par la Sacrée Congrégation, les Papes de la fin du XIX et du début du XXe siècle ont insisté sur la promotion et la formation du clergé autochtone.

Léon XIII, dans sa lettre encyclique "Ad extremas Orientis" (235), souligne, parmi les raisons qui plaident pour la promotion du clergé autochtone, le fait que les prêtres indigènes connaissent mieux que les étrangers la langue et les coutumes:

> "En effet, le zèle des hommes apostoliques venus d'Europe rencontre beaucoup d'obstacles dont les plus grands sont l'ignorance de la langue du pays bien difficile à apprendre, la nouveauté des moeurs et des coutumes auxquelles on ne se fait pas, même après de longues années; aussi, le clergé européen reste-t-il dans ce pays, absolument à l'étranger (in alio loco). Aussi, parce qu'une population se confie difficilement à des étrangers (peregrini), il est évident que des prêtres du pays produiront les fruits de salut beaucoup plus abondants. Ils ont les goûts, le caractère, les moeurs de la nation: ils savent

> quand il faut parler et quand il faut se taire, ils vivent Indiens parmi les Indiens sans éveiller de soupçons, avantage dont il est inutile de démontrer l'importance surtout pour les circonstances critiques".

Benoît XV, dans un passage de la lettre apostolique "Maximum illud", insiste également sur la nécessité du clergé local:

> "Il reste enfin un point sur lequel tous les chefs de mission ont le devoir de fixer particulièrement leur attention. C'est le recrutement et la formation d'un clergé indigène: là est le plus grand espoir des Eglises nouvelles, car le prêtre indigène se trouve préparé à merveille pour introduire la foi chez ses concitoyens, comme il est naturel chez un homme qui leur est uni par la naissance, la nationalité, les sentiments et les goûts. Personne mieux que n'importe quel autre, il connaît les moyens de les persuader. Aussi trouvera-t-il un accès facile là où un prêtre étranger n'aurait pas eu la permission d'entrer" (236).

Pie XI entre plus résolument dans cette voie en indiquant que l'Eglise ne se forme que d'un clergé et d'un peuple originaires du pays. S'adressant aux responsables des Missions, le pape écrit dans son encyclique "Rerum Ecclesiae":

> "Pourquoi donc les missions, Nous vous le demandons, si ce n'est pour établir et fonder solidement l'Eglise de Dieu dans ces immenses régions. Et comment l'Eglise sera-t-elle constituée aujourd'hui parmi les non-chrétiens, si ce n'est par tous les éléments dont elle fut constituée autrefois chez-nous, à savoir par les fidèles, le clergé, les religieux et les religieuses de chaque nation?" (237).

L'incarnation de l'Eglise dans un peuple ne se fera pleinement que par le dedans. "Il faudra partout tendre à la constitution d'une Eglise particulière où la vie tout entière indigène puisse se mouvoir à l'aise et se développer avec dynamisme", écrit A. Seumois (238). Sans cela, l'Eglise restera plus ou moins une abstraction.

Ainsi, lorsque les Papes affirment l'obligation de former un clergé autochtone, ils ont toujours devant les yeux la stabilité de l'Eglise, qualité nécessaire de droit divin. "L'Eglise doit continuer la mission du Christ, qui est de sauver les hommes dans toute l'étendue de l'espace et du temps; elle doit sauver les générations en se les incorporant et en continuant à les toucher par ses grâces sacramentelles: à cela il est absolument nécessaire qu'elle soit constituée d'une manière stable partout. Or, cette stabilité requiert l'identité d'origine de la hiérarchie et du peuple" (239).

d) Pie XII

Dès sa première lettre encyclique "Summi Pontificatus", Pie XII base le respect de la culture de chaque peuple et le droit de chaque pays à avoir ses prêtres autochtones et ses évêques natifs sur l'égalité de tous les hommes et l'unité de la famille humaine.

> "L'Eglise du Christ, fidèle dépositaire de la divine sagesse éducatrice, ne peut penser ni ne pense à attaquer ou à mésestimer les caractéristiques particulières que chaque peuple, avec une piété jalouse et une compréhensible fierté, conserve et considère comme un précieux patrimoine. Son but est l'unité surnaturelle dans l'amour universel senti et pratiqué, et non l'uniformité exclusivement extérieure, superficielle et par là débilitante. Toutes les orientations, toutes les sollicitudes, dirigées vers un développement sage et ordonné des forces et tendances particulières, qui ont leur racine dans les fibres les plus profondes de chaque rameau ethnique, pourvu qu'elles ne s'opposent pas aux devoirs dérivant pour l'humanité de son unité d'origine et de sa commune destinée, l'Eglise les salue avec joie et les accompagne de ses voeux maternels... Ceux qui entrent dans l'Eglise, quelle que soit leur origine ou leur langue, doivent savoir qu'ils ont un droit égal de fils dans la maison du Seigneur, où règnent la loi et la paix du Christ. C'est en conformité avec ces règles d'équité, que l'Eglise consacre ses soins à former un clergé indigène à la hauteur de sa tâche, et à augmenter graduellement les rangs des Evêques indigènes" (240).

Cet enseignement de Pie XII sur le respect du génie de chaque peuple se trouve presque dans tous ses discours et écrits (241); mais il atteint son point culminant dans sa lettre encyclique "Evangelii praecones":

> "L'Eglise", écrit le Pape, "depuis son origine jusqu'à nos jours, a toujours suivi la norme très sage selon laquelle l'Evangile ne détruit et n'éteint chez les peuples qui l'embrassent, rien de ce qui est bon, honnête et beau en leur caractère et leur génie... La nature humaine garde en elle, malgré la tache héritée de la triste chute d'Adam, un fond naturellement chrétien (242) qui, éclairé par la lumière divine et nourri de la grâce, peut s'élever à la vertu authentique et à la vie surnaturelle. Pour ce motif, l'Eglise n'a jamais traité avec mépris et dédain les doctrines des Gentils; elle les a plutôt libérées de toute erreur et immondice, puis achevées et couronnées par la sagesse chrétienne... Elle n'a pas non plus condamné absolument, mais sanctifié en quelque sorte, les moeurs particulières des peuples et leurs institutions traditionnelles" (243).

e) Jean XXIII

Le IIe Congrès des Ecrivains et Artistes noirs, organisé à Rome du 26 mars au 1er avril 1959 par la Société Africaine de Culture, offre au Pape Jean XXIII l'occasion de livrer sa pensée sur les valeurs culturelles africaines:

> "L'Eglise apprécie, respecte et encourage un semblable travail d'investigation et de réflexion, qui a pour objet de dégager les richesses originales d'une culture propre, d'en retrouver les points d'appui dans l'histoire, d'en manifester les harmonies à travers des expressions variées, d'en faire bénéficier enfin, par des oeuvres nouvelles, les pays respectifs auxquels vous appartenez" (244).

Dans sa lettre encyclique "Princeps Pastorum", après avoir souhaité que la formation du clergé indigène soit assurée par des prêtres autochtones (245) et qu'elle soit "adaptée aux conditions particulières qui varient avec les lieux et avec les nations" (246), le Pape demande l'insertion de l'étude des valeurs culturelles locales dans les programmes des séminaires des Missions:

> "Les programmes des séminaires des Missions ne manqueront pas de comporter des cours concernant les diverses questions de la missiologie et aussi la connaissance technique de toutes choses paraissant utiles au ministère futur du clergé de ces régions. On veillera donc à ce que l'enseignement donné soit non seulement conforme à la doctrine intégrale et forte transmise par la Tradition, mais aussi qu'elle ouvre l'esprit des élèves et le stimule de façon à ce qu'ils soient en mesure de porter un jugement exact sur les valeurs culturelles particulières à chacune de leurs patries, surtout pour ce qui est des sciences philosophiques et de leurs relations avec la religion chrétienne" (247).

Lors de l'ouverture solennelle du Concile Vatican II, le Pape a insisté sur la forme sous laquelle la doctrine doit être présentée pour répondre aux exigences de notre époque:

> "Il faut que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présentée de la façon qui répond aux exigences de notre époque. En effet, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée. Il faudra attacher beaucoup d'importance à cette forme et travailler patiemment, s'il faut, à son élaboration; et on devra recourir à une façon de présenter qui correspond mieux à un enseignement de caractère surtout pastoral" (248).

f) Vatican II

En parcourant le volumineux enseignement de Vatican II, on constate, à propos du problème qui nous occupe, qu'il est question d'un principe fondamental d'où découlent des applications dans différents domaines de la vie ecclésiale:

> "La semence qui est la parole de Dieu venant à germer dans une bonne terre, arrosée de la rosée divine, puise la sève, la transforme et l'assimile pour porter enfin un fruit abondant. Certes, à l'instar de l'économie de l'Incarnation, les jeunes Eglises enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (Ps. 2,8). Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur et ordonner comme il le faut la vie chrétienne" (249).

Loin d'être nuisibles, les particularités sont une richesse pour toute l'Eglise:

> "C'est pourquoi aussi, dans la communion ecclésiastique, il y a, légitimement, des Eglises particulières, jouissant de leurs traditions propres, sans préjudice du primat de la chair de Pierre, qui préside à l'universalité de la charité (250), protège les légitimes variétés, et en même temps veille à ce que les particularités, loin de nuire à l'unité, la servent plutôt" (251).

L'adaptation du message chrétien à la compréhension de ceux à qui il est adressé doit demeurer la loi de toute évangélisation:

> "En effet, dès les débuts de son histoire, elle (l'Eglise) a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples, et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes: ceci afin d'adapter l'Evangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages. A vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Eglise et les diverses cultures" (252).

Dans le Décret sur l'apostolat des laïcs, le Concile s'exprime en ces termes:

> "Tous ceux qui travaillent dans les nations étrangères, ou leur apportent leur aide, se rappelleront que les relations entre peuples doivent être un véritable échange fraternel dans lequel les deux parties donnent et reçoivent à la fois" (253).

Ainsi, pour que chacun se sente chez soi dans l'Eglise, il faut que le message chrétien soit présenté dans sa transcendance et son universalité par des témoins authentiques de l'amour du Christ.

L'indigénisation n'est point une mutilation du message, une espèce de christianisme au rabais: notre langage doit réussir à faire pénétrer et enraciner le message chrétien dans les esprits et coeurs.

Nous ne croyons pas qu'il soit utile de rapporter ici tous les documents conciliaires concernant notre sujet. Les textes déjà cités montrent largement les orientations du Concile à ce propos.

g) Paul VI

La littérature de Paul VI sur l'attitude à adopter à l'égard des peuples à évangéliser est très abondante. Nous n'en prélèverons que quelques textes essentiels.

Dans son encyclique "Ecclesiam suam", le Pape écrit:

> "On ne sauve pas le monde du dehors; il faut, comme le Verbe de Dieu qui s'est fait homme, assimiler, en une certaine mesure, les formes de vie de ceux à qui on veut porter le message du Christ; sans revendiquer de privilèges qui éloignent, sans maintenir la barrière d'un langage incompréhensible, il faut partager les usages communs, pourvu qu'ils soient humains et honnêtes, spécialement ceux des plus petites; si on veut être écouté et compris. Il faut, avant même de parler, écouter la voix et plus encore le coeur de l'homme; le comprendre et, autant que possible, le respecter et, là où il le mérite, aller dans son sens. Il faut se faire les frères des hommes du fait même qu'on veut être leurs pasteurs, leurs pères et leurs maîtres. Le climat du dialogue, c'est l'amitié. Bien mieux, le service" (254).

Recevant les Conférences Episcopales d'Afrique Occidentale, de Madagascar et d'Afrique du Nord le 13 octobre 1967, le Pape les exhorte à donner à l'Eglise un visage qui la fasse reconnaître comme la Mère de tous les peuples:

> "Nous savez Notre ardent désir de voir vos chrétiens prendre toute leur place dans l'Eglise pour y apporter la ferveur de leurs aspirations religieuses et la richesse originale de leurs cultures, contribuant ainsi à lui façonner un visage qui la fasse reconnaître comme la Mère de tous les peuples du monde" (255).

Dans son message "Africae terrarum", le Pape exhorte l'Africain devenu chrétien à garder son identité et à remmendre les valeurs ancestrales à la

lumière de l'Evangile:

> "L'Eglise considère avec grand respect les valeurs morales et religieuses de la tradition africaine non seulement en raison de leur signification, mais parce qu'elle voit en elles la base providentielle pour la transmission du message évangélique et pour la construction de la nouvelle société dans le Christ..." (256).

Devant le Symposium des Evêques d'Afrique, Paul VI déclarait le 31 juillet 1969 à Kampala:

> "... Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires... Et être vos propres missionnaires: c'est dire que vous, Africains, vous devez poursuivre la construction de l'Eglise sur ce continent" (257).

Invoquant le pluralisme théologique, le Pape déclare dans son exhortation "Paterna cum benevolentia":

> "Nous reconnaissons au pluralisme de recherche et de pensée qui explore et expose le dogme de façons différentes, mais sans en éliminer l'identique signification objective, un droit de cité légitime dans l'Eglise, en tant que composante naturelle de sa catholicité, et signe de richesse culturelle et d'engagement personnel de ceux qui en font partie" (258).

L'exhortation apostolique "Evangelii nuntiandi", après avoir souligné que l'Evangile, et donc l'évangélisation, ne s'identifie pas avec la culture, rappelle que "le règne que l'Evangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture" et que "la construction du Royaume ne peut pas ne pas emprunter des éléments de la culture et des cultures humaines"... Puisque "la rupture entre Evangile et culture est sans doute le drame de notre époque, comme ce fut aussi celui d'autres époques", il faut, conclut le Pape, "tous les efforts en vue d'une généreuse évangélisation de la culture, plus exactement des cultures" (259).

b) Jean-Paul II

Dans son encyclique "Redemptor hominis", Jean-Paul II rattache à Vatican II l'idée selon laquelle les différentes formes et structures ecclésiales "exercent leur activité avec la pleine conscience de leur identité et en même temps de leur originalité dans l'unité universelle de l'Eglise" (260).

A propos de l'attitude missionnaire et de la conversion, le Pape écrit:

> "La mission n'est jamais une destruction, mais elle est une reprise à son compte des valeurs et une nouvelle construction, même si dans la pratique on n'a pas toujours correspondu pleinement à un idéal aussi élevé. Quant à la conversion, qui doit prendre racine dans la mission, nous savons bien qu'elle est l'oeuvre de la grâce, dans laquelle l'homme doit se retrouver pleinement lui-même" (21).

Parlant de l'adaptation dans la Constitution "Sentientia christiana", le Pape recommande que l'exposition de la Vérité révélée soit "telle que, sans porter atteinte à la vérité, elle se trouve adaptée au génie et au caractère propres de chaque culture, et en tenant compte particulièrement de la philosophie et de la sagesse des peuples, à l'exclusion complète de toute espèce de syncrétisme et de faux particularisme" (22).

L'exhortation apostolique "Catechesi tradendae" va aborder dans le même sens:

> "Vie la catéchèse comme de l'évangélisation en général, nous pouvons dire qu'elle est appelée à porter la force de l'Evangile au coeur de la culture et des cultures. Par cela, la catéchèse cherchera à connaître ces cultures et leurs composantes essentielles; elle en apprendra les expressions les plus significatives, elle en respectera les valeurs et richesses propres. C'est de cette manière qu'elle pourra proposer à ces cultures la connaissance du mystère caché (Rm. 16,25; Eph. 3,5) et les aider à faire surgir de leur propre tradition vivante des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes" (N° 53).

A la fin de ce survol des documents du Magistère sur l'évangélisation et l'incarnation du message, on peut affirmer qu'il y a une continuité dans l'enseignement de l'Eglise, depuis les Apôtres jusqu'à nos jours.
Procéder avec "sagesse et discernement" à partir d'éléments - religieux ou autres - qui font partie du patrimoine culturel d'un groupe humain pour aider les personnes à mieux comprendre l'intégrité du mystère chrétien, tel est le principe qui a guidé la marche de l'Eglise dans son action missionnaire. Car "pourvu qu'il y ait unité dans la foi, la diversité des coutumes ne nuit en rien à la sainte Eglise" (23).

2. Ré-enfanter l'Evangile

A la lumière de l'enseignement du Magistère, la tâche de l'Eglise est claire: "approfondir et enraciner" la foi.
Cela passe nécessairement par le "ré-enfantement" de l'Evangile à travers l'héritage de l'Afrique en même temps que par la réponse radicale de cet héritage au regard de la nouveauté du message du Christ. En d'autres termes, dans un contexte où les communautés chrétiennes d'Afrique éprouvent la nécessité de développer une pensée neuve pour trouver à la Parole de Dieu une écriture africaine, on doit faire ressortir la pertinence de l'Evangile en acceptant l'affrontement de la différence.

Un aspect retiendra ici plus particulièrement notre attention: la dynamique existentielle de la symbolique négro-africaine.
L'homme africain, en présence duquel nous nous trouvons, c'est une totalité symbolique qui le constitue (264), dans son mode de vie et de pensée, avec toutes les déterminations et les réalités institutionnelles où se forme et se déploie sa personnalité de base, dans un enchevêtrement de signes et de symboles qui nous donne à réfléchir pour déceler le plus de sens du message chrétien.
Nous sommes appelés à relire l'Ecriture Sainte dans la vie des communautés chrétiennes et à proclamer l'Evangile en tenant compte du langage traditionnel dans un contexte culturel où tout est signe.

Nous nous efforcerons d'exploiter cet aspect important de l'univers africain dans une analyse de l'initiation africaine traditionnelle en relation avec le baptême, sacrement de l'initiation chrétienne.

A. L'initiation traditionnelle

> "L'Africain voit dans tout ce qui est donné à ses sens", écrit R. Bastide, "autre chose que ce qu'il voit. Il déchiffre l'Autre, c'est-à-dire le sacré, à travers le minéral, le végétal ou l'animal. Ce n'est pas la parole de l'homme qui signifie et circonscrit les objets. Ce sont les objets et les choses qui sont 'paroles' pour l'Africain" (265).

Peu importe que le monde soit limité aux seuls horizons de cette terre, peu importe aussi que l'homme apparaisse fragile dans la diversité des êtres, l'Africain le perçoit toujours comme le "microcosme où aboutissent, invisibles, d'innombrables fils que tissent les choses et les êtres entre eux, en vertu

des règles de correspondance fournies par les catégories et les classifications" (26).

A travers ce savoir que chaque génération reprend à son propre compte, se perpétue une certaine affirmation du sens, donné aux origines et continuellement retrouvé depuis, dans des célébrations rituelles, dont la périodicité peut être variable. Dans cette perspective, le Verbe est la Parole fondamentale, dite une première fois à l'aube du temps, et constamment redite à l'intérieur de la collectivité qui est la seule détentrice autorisée. La collectivité ne la communique qu'à celui qui a mérité de l'entendre et seulement par l'intermédiaire de ses interprètes qualifiés, desservants de cultes locaux: devins et géomanciens, chefs de village ou de famille, maîtres d'initiation, féticheurs. Ainsi le monde que chacun perçoit à travers le prisme privilégié de sa terre et de sa tradition, apparaît comme le lieu d'une certaine "révélation". Il est un message à déchiffrer.

Mais que dit-il et de qui parle-t-il?
Il parle de Dieu; il parle essentiellement de l'homme et de sa relation à tout ce qui l'entoure. Le monde est parole à propos de l'Homme et lui-même doit apprendre à y reconnaître les cycles fondamentaux qui en rythment le cours, les puissances invisibles qui lui transmettent la vie.
Ainsi apprendra-t-on au cours des initiations, comment arrosait le premier jardinier et la manière dont furent données à l'homme les premières céréales qui seules lui permettaient de vivre (27).

1° La finalité de l'initiation traditionnelle

"Etre initié", c'est pour l'essentiel, apprendre comment l'on est "situé", et, à partir de là, commencer à vivre en adulte, au sein de sa propre collectivité, dans l'intelligence et le respect de cette situation première. C'est en cela que précisément réside la sagesse.
Dans cette optique, la souffrance, la mort elle-même prennent sens. Le jeune initié, éprouvé par la douleur physique, découvrira qu'elle est le chemin de la véritable maturité. Celui qui ne sait pas souffrir n'est pas véritablement un homme.

A travers la diversité de leurs rituels, les intitiations africaines font appel à une pédagogie qui respecte toujours un certain nombre de valeurs tenues pour essentielles: l'importance du corps - et du corps douloureux, habitué à l'épreuve - dans l'acquisition du savoir, le rôle privilégié du langage symbolique et le type de relations au monde qui s'exprime à travers

lui, le sens du secret, la place tenue par la communauté et par les anciens qui sont les dépositaires du savoir, la certitude que le franchissement de certains seuil est essentiel à la maturation de l'homme et qu'il faut des "rites" de passage. Autant de perceptions, tenues pour fondamentales et témoignant en définitive d'une certaine vision de l'homme, d'un propos d'humanité que le monde contemporain bouleverse singulièrement et dont nombre d'Africains pensent à juste titre qu'ils méritent de demeurer comme des éléments intégrants de l'univers qu'ils cherchent à construire.

L'initiation est donc une école prenant en charge l'instruction et l'éducation des enfants qui lui sont soumis afin de faciliter leur entrée dans l'âge adulte.

La naissance de l'homme étant "prématurée" (28), parce qu'elle est toujours arrachement et re-création, il est nécessaire que la société prenne en charge les "nouvelles naissances" afférentes aux âges critiques de la personne. D'où le bien-fondé des rites de passage. L'initiation opère le passage de l'enfance, âge de l'ignorance et de l'irresponsabilité, à la maturité. "Ecole de la vie adulte, l'initiation complète l'éducation familiale en achevant l'intégration complète de l'individu dans le groupe des adultes... Au moment où le corps accède au développement adulte, la personnalité doit, elle aussi, atteindre sa plénitude dans ses rapports avec les autres. L'initiation va le lui permettre en lui faisant intérioriser les nécessités de la vie collective: le courage, la force morale (et physique), la résistance, l'obéissance, la solidarité, la conformité à l'idéal social, le travail, la capacité de gagner sa vie soi-même, de diriger une maison (être un bon père ou une bonne mère de famille), la capacité de savoir se taire et garder le secret, etc. Tout cela, l'enfant avait commencé à l'apprendre au jour le jour, au fil des occasions; mais un stage intensif de plusieurs semaines, de plusieurs mois va le compléter et le systématiser. Véritable école de la vie adulte, telle nous apparaît l'initiation des hommes aussi bien que celle des femmes" (29).

Par les épreuves initiatiques, l'adolescent apprend à affronter la peur, la souffrance, pour assumer de nouvelles relations avec le monde caché, la nuit et la communauté.

Connaissance et formation de la personnalité se conjuguent pour accéder à une plus grande intériorité (30). Aussi, est-ce à une véritable "conversion" que nous assistons. Les mécanismes répressifs, le conformisme et le dressage n'aboutissent qu'à des routines. Mais pressé par le besoin d'identification à

l'adulte, soucieux d'être jugé digne de pouvoir accomplir certains rôles, le néophyte accepte l'avilissement de la brimade et la douleur de la blessure, car c'est la double condition d'une seconde naissance, celle "qui révèle au nouvel adepte une vie inconnue en le dotant de puissances supérieures. La condition d'une telle métamorphose spirituelle est la ferveur de la conversion" (Z 1).

Il n'en faut pas plus pour expliquer l'efficacité de l'initiation et le fait qu'elle est souvent désirée avec ferveur par ceux qui la subissent.

2° L'ordre séquentiel

Les rites initiatiques comportent généralement trois moments principaux nettement localisés dans l'espace-temps.

a° Une séparation toujours plus ou moins solennelle et dramatique: le futur initié quitte sa famille, voire son village; il appartient désormais et pour un temps plus ou moins long aux aînés de même sexe qui seront ses initiateurs. Cette séparation, ce déchirement, ce passage de la culture (village) à la nature (brousse) est nécessairement régressif, puisque symboliquement il conduit à l'état foetal (Z 2).

b° La réclusion dans un "enclos" ou un "camp sacré", sorte de réduction de l'univers dans lequel le néophyte est censé se dissoudre pour retrouver la vie intra-utérine, est un temps de "marge" (Z 3) équivalent à la durée nécessaire socialement pour parvenir à la maturité. L'existence de tout individu, avons-nous souligné, comporte trois moments solennels: naissance, initiation et mort. Précisément, l'initiation implique simultanément une "mise-à-mort" symbolique correspondant à la phase de marginalisation et une renaissance.
Tel semble le but de la période de marge: opérer la transformation qui, du "foetus" conduit au "nouveau-né" ou de l'enfant à l'adulte, grâce à un jeu complexe et rigoureusement codifié d'instruction et de brimades.

c° Enfin, la phase triomphante par excellence, à la fois résurrection du néophyte - sa re-naissance, son entrée dans la vie active - et réintégration dans le groupe, concrétisée par le retour à la culture et l'accueil solennel au sein de la communauté villageoise.
Il est d'ailleurs remarquable qu'à aucun moment, la communauté villageoise n'aura été absente, même si l'enclos de l'initiation est rigoureusement

interdit à tout autre qu'aux initiés et à ceux qui, au nom de la communauté, assument la charge de leur formation.

> "C'est tout le village qui s'y trouve engagé (dans l'initiation), et de la manière la plus concrète, la plus onéreuse... Pour tout le monde, il y aura des jours de jeûne et d'abstinence, des nuits sans dormir. C'est tout le peuple qui participe ensemble à l'enfantement douloureux d'une nouvelle génération d'hommes. A cette occasion, il expérimente d'une manière presque physique son unité. Pendant plusieurs semaines, le yondo est l'unique affaire qui polarise toutes les préoccupations, toutes les activités, qui fait vibrer tout le monde à l'unisson", écrit J. Faik-Nzuji à propos de l'initiation (yondo) chez les Sara (274).

Cette fête collective n'a pas de commune mesure avec celles qui jalonnent le rythme des saisons. Cette fois, c'est la communauté elle-même qui célèbre sa propre fécondité: elle met au monde des êtres nouveaux, portant un nouveau nom. Même le costume est neuf: le vêtement est un langage et il dit à sa manière le renouvellement survenu.

Telle est l'initiation traditionnelle négro-africaine, avec ses grandeurs et ses faiblesses. On peut avancer, sans risque d'erreur, qu'elle demeure le plus significatif de tous les rites de passage. Clef de voûte du système religieux traditionnel, directement liée aux récits mythiques et aux archétypes symboliques, elle permet à une société d'assurer sa reproduction et d'exalter ses valeurs les plus profondes.

B. L'initiation baptismale

Le fait initiatique appartient à la tradition ecclésiale en ce qu'elle a de plus vénérable et de plus assuré.

Depuis les origines de l'Eglise, on reconnaît dans le baptême, la confirmation et l'eucharistie, les sacrements de l'initiation chrétienne. Entrer dans la communauté chrétienne, c'est respecter un certain nombre d'étapes, inscrites dans le temps, souvent dans l'espace (il est des lieux auxquels les catéchumènes n'ont pas accès), et c'est par là, retrouver ce qui allait de soi aux premiers siècles.

Au temps d'Augustin, alors qu'a disparu le long cycle catéchuménal qui se déroulait sur plusieurs années (275), la période quadragésimale durant laquelle les catéchumènes se préparent intensément au baptême (276) apparaît

bien comme un temps fort d'initiation. Ceux qui demandent le baptême (competentes) se rassemblent à Hippone autour de leur évêque et ils y séjournent jusqu'à Pâques.
Ce temps de réclusion est un temps de pénitence: "Abstinence de vin, de viande, de bain, continence, veilles" (27). C'est également le temps catéchétique par excellence. L'évêque explique longuement le symbole des Apôtres, la prière du Seigneur, le sacrement du baptême: "A ces instructions ne pouvaient assister ni les païens ni les catéchumènes" (28).

Quinze jours avant Pâques, c'est la Tradition du symbole que les candidats "avec l'aide de leurs parents et de leurs hôtes devaient apprendre" (29) et qu'ils devaient redire solennellement devant l'assemblée réunie, au terme d'une nuit passée en prières, une semaine avant la fête pascale. Viendra enfin, après ces semaines d'épreuve, le temps de l'illumination baptismale, l'immersion aux noms des trois Personnes, le nouveau nom, le vêtement blanc, l'entrée solennelle au sein de l'assemblée pour la première eucharistie. "Nouveau-né d'une grande famille, chacun d'eux (les baptisés) y est accueilli par des manifestations de joie" (30).

Un point mérite ici d'être souligné: la place essentielle qui revient à la "communauté".
Déjà, selon la Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome (21), on sait que: "Le catéchumène ne rencontre pas seulement le prêtre mais d'abord un laïc chrétien qui le prend en charge, enquête sur sa vie, l'initie lentement, requiert de lui des renoncements et des ruptures avant de le présenter au prêtre" (31).
De son côté, Justin nous renseigne que les catéchumènes ne sont pas seuls sur le chemin difficile qui les mène au baptême.

> "Tous ceux qui sont convaincus et croient vraies les choses que nous enseignons et disons, et qui assurent qu'ils pourront vivre de cette manière, sont enseignés, au cours du jeûne, à prier et à implorer de Dieu la rémission de tous leurs péchés passés, tandis que nous prions et jeûnons avec eux" (32).

Aussi ne peut-on que se réjouir de voir Vatican II affirmer:

> "Cette initiation chrétienne au cours du catéchuménat doit être l'oeuvre non des seuls catéchistes ou des seuls prêtres, mais celle de toute la communauté des fidèles, spé-

> cialement des parrains, en sorte que, dès le début, les catéchumènes sentent qu'ils appartiennent au Peuple de Dieu" (Ad Gentes, 14).

Le même Concile, parlant des étapes successives par lesquelles le néophyte doit passer, écrit:

> "On restaurera le catéchuménat des adultes, distribué en plusieurs étapes, dont la pratique sera soumise au jugement de l'ordinaire du lieu; on obtiendra ainsi que le temps du catéchuménat, destiné à une formation appropriée, puisse être sanctifié par des rites dont la célébration s'échelonne dans le temps" (S.C. 64).

Ce parcours bien rapide et incomplet, nous fait cependant ressortir une certaine analogie "de fond" avec l'initiation africaine traditionnelle. Est-il alors déraisonnable d'imaginer que les liturgies baptismales des Eglises d'Afrique puissent se nourrir en profondeur de la richesse des traditions initiatiques de leurs peuples?

Depuis quelques décennies, les textes du Magistère parlent très explicitement de l'initiation traditionnelle:

> "Dans les pays de mission, outre les éléments d'initiation fournis par la tradition chrétienne, il sera permis d'admettre ces autres éléments d'initiation dont on constate la pratique dans chaque peuple, pour autant qu'on peut les adapter au rite chrétien", déclare le Concile (S.C. 65).

Le rituel de l'initiation chrétienne des adultes avec son Ordo du catéchuménat par étapes (2°3), répond à l'attente des Africains, qui ont institué les cérémonies d'initiation pour préparer les adolescents à leur entrée officielle dans leur groupe social (2°4).

Mais c'est surtout le message de Paul VI à l'Afrique, en 1967, qui déterminera de façon décisive l'enseignement de l'Eglise en ce domaine, en reconnaissant officiellement l'importance et le sérieux des initiations africaines.

> "Nations", déclare le Pape, "que la participation à la vie communautaire, soit dans le milieu de la parenté, soit dans celui de la vie publique, est considérée comme un devoir précis et un droit de tous. Mais on n'arrive à l'exercice de ce droit qu'après y avoir été préparé par une série d'initiations qui ont pour but de former le caractère des jeunes candidats et de leur faire connaître les traditions et les normes coutumières de la société". Et d'ajouter: "L'Eglise considère avec un grand respect les valeurs morales et religieuses de la tradition africaine non seulement en raison de leur signification, mais parce qu'elle voit en elles la base providentielle pour la transmission du Message évangélique et pour

la construction de la Nouvelle Société dans le Christ" (285).

Dès lors, et sur la seule autorité d'un texte comme celui-là, il n'apparaît plus possible de voir dans l'initiation traditionnelle une institution dont le naturisme radical s'opposerait à toute traduction chrétienne.

Les Eglises d'Afrique gagneraient énormément sur le plan catéchétique en s'inspirant de la pédagogie de l'initiation traditionnelle, plus vivante et plus sensible aux interrogations de l'homme.

Déjà M. Cravrand s'émerveille de l'impact extraordinaire de l'initiation sur la vie des initiés.

> "Lorsqu'on constate l'emprise exercée sur l'individu par l'initiation et lorsqu'on la compare avec celle de notre catéchuménat missionnaire, souvent sans lendemain et faiblement encadré", écrit-il, "on est frappé par la différence d'efficacité et de retentissement. En, notre catéchuménat particulier recourant de l'efficacité de la Parole divine, il a pour lui l'aide de la grâce actuelle. Malgré ces données qui lui confèrent une supériorité réelle sur l'initiation africaine, on est obligé de constater qu'il est loin d'en obtenir les résultats" (286).

De son côté, X. Seumois, dont on connaît l'intransigeance en matière de foi, déplorant le succès des sectes néo-païennes en Afrique orientale, déclare:

> "Nous devons bien reconnaître qu'à ce besoin psychologique des rites initiatiques, l'institution catéchuménale, conçue surtout selon les méthodes scolaires occidentales, n'offre presque aucun aliment" (287).

Sans doute s'efforce-t-on d'y inculquer l'esprit de piété, d'y former tout à la fois à la prière et à la vertu. Pourtant, poursuit X. Seumois:

> "L'élément prédominant réside dans les instructions religieuses, avec, naturellement, des examens qui décident le passage d'un cycle à l'autre. Ces examens marquent pratiquement les grandes étapes du catéchuménat... et donc de l'initiation chrétienne. Cette structure scolaire, profane, nous reporte bien loin de l'ambiance de mystère qui imprègne ordinairement les relations des Noirs avec le monde invisible" (288). C'est pourquoi, conclut l'auteur, "il faut chercher comment répondre aux exigences de la psychologie religieuse de ces populations par l'emploi, dans l'initiation chrétienne, de rites initiatiques" (289).

Plus nettement encore, J. De Reeper souligne que, même si certaines coutumes de l'initiation "sont condamnables du point de vue religieux et moral, le parallélisme entre l'initiation clanique et l'instruction en vue du baptême

est tel, qu'il faut peu de choses pour adapter aux cérémonies tribales l'initiation à l'Eglise catholique" (290).

Et l'auteur de citer: l'admission au catéchuménat, la période d'isolement, la cérémonie proprement dite d'initiation et d'intégration à la communauté, le changement de nom, la vie nouvelle. Il y a là un donné d'une grande richesse qu'on ne peut négliger.

> "Il y a beaucoup d'éléments valables dans les cérémonies d'initiation. Il est donc conforme aux voeux du Saint-Siège, soit de les reprendre, soit de les laisser subsister parallèlement... Il est bon de faire le parallèle entre ces deux initiations. Si, au cours des instructions, nous expliquons que les cérémonies du baptême sont du même type que celles de l'initiation tribale, nos catéchumènes comprendront bien plus facilement l'intégration par le baptême à la communauté ecclésiale. Quel dommage de camoufler et de cacher ce trésor de signes, porteurs de toutes les grâces, sous des formules latines abracadabrantes et des cérémonies pour eux exotiques" (291).

Il est clair que le langage initiatique traditionnel offre à la catéchèse un instrument de choix et que la forme scolaire de l'enseignement religieux si longtemps privilégiée est d'une pauvreté consternante.

Avec les rites de passage, l'initié est introduit, selon une véritable expérience vitale provoquée par les rites, dans un état nouveau, celui de membre adulte du clan, celui d'adepte de tel esprit bénéfique. Cette pédagogie fait appel, non à la dialectique abstractive de l'esprit grec, mais à une dialectique évocatrice et vitale (292).

Les rites du catéchuménat, grâce à la catéchèse préparatoire et aux monitions, revêtiront facilement cette valeur dynamique inhérente aux rites de passage. Ils devront donc signifier et opérer, non par eux-mêmes, mais par la force du Christ, une "entrée" et une progression dans le mystère "chrétien", un "passage" de la vie naturelle à la vie dans le Christ, une communication de la force victorieuse du Christ.

Ainsi la liturgie catéchuménale sera une préparation dynamique, selon le voeu même de Vatican II, qui rappelle que:

> "Le catéchuménat n'est point un simple exposé des dogmes et des préceptes, mais une formation à la vie chrétienne intégrale, et un apprentissage mené de la façon qui convient - formation et apprentissage par lesquels les disciples sont unis au Christ leur Maître. Les catéchumènes doivent donc être initiés comme il faut au mystère du salut et à la pratique des moeurs évangéliques, et in-

traduits par des rites sacrés, célébrés à des époques successives, dans la vie de la foi, de la liturgie et de la charité du Peuple de Dieu" (A.G. 14).

Le langage de l'initiation traditionnelle, le sens de l'homme qui s'y révèle, peuvent certainement devenir des éléments déterminants d'un renouveau dans la pédagogie de la foi; non seulement au plan du langage sacramentel et des célébrations qui peuvent s'en inspirer, mais surtout dans la formation même du croyant. Car ils se fondent sur une pédagogie qui tient compte de l'unité de l'être vivant: il faut aussi évangéliser le corps; ils font sa place au temps de la maturation; ils redonnent à la communauté son importance essentielle puisqu'elle est le lieu de l'expression et de la transmission de la foi.

Mais ne l'oublions pas, toute inculturation du message évangélique est un travail de longue haleine, supposant tout à la fois une connaissance approfondie de la tradition et de ses sources et une imagination suffisamment neuve, capable d'ouvrir sans hâte excessive, des chemins où jusqu'à présent, nul n'a marché. Car, ainsi que le fait ressortir Paul VI: "Le danger demeure. L'art de l'Apôtre est plein de risques. La préoccupation d'approcher nos frères ne doit pas se traduire par une atténuation, par une diminution de la vérité. Notre dialogue ne peut être transigé et se transformer en compromis ambigu au sujet des principes de pensée et d'action qui doivent distinguer notre profession chrétienne. L'irénisme et le syncrétisme sont, au fond, des formes de scepticisme envers celui qui est pleinement fidèle à la doctrine du Christ. Et seul celui qui vit en plénitude la vocation chrétienne peut être armé contre la contagion des erreurs avec lesquelles il entre en contact" (293).
Il est donc nécessaire d'aller jusqu'au fond et d'élaborer avec ces éléments que nous offre la culture traditionnelle, une présentation de la doctrine chrétienne qui incarne le génie du peuple.

C O N C L U S I O N

On a vanté souvent, et à juste titre, l'étonnante sensibilité du Nègre, "être aux sens ouverts, perméable à toutes les sollicitations", pour reprendre l'expression de L.S. Senghor, qui proviennent du monde extérieur et du groupe social. De là son extraordinaire sens du concret, sa vision sympathique des choses, sa capacité à saisir, par-delà les apparences, les moindres indices de vie, d'intention et de volonté.
Cette affectivité, riche, intense autant que spontanée rend compte tout aussi bien d'un comportement qui se veut en simbiose avec le monde, que de l'importance accordée aux participations et aux correspondances existant entre les choses et les êtres. Il n'est pas jusqu'au monde des morts qui ne soit perçu dans une unité plus vaste où la vie et la mort se révèlent comme les deux faces d'une même réalité.

Même si cette approche du monde négro-africain, proposée au temps où l'on redécouvrait les cultures qu'il avait engendrées, a quelque raison aujourd'hui de nous paraître tant soit peu irréelle, il est incontestable que l'Afrique Noire reste encore un des hauts lieux de la célébration de la Vie. "Un fondement constant et général de la tradition africaine est la vision spirituelle de la vie", reconnaît le Pape Paul VI (295).
Rien n'est plus important pour un Africain que de vivre et se prêter tout entier à l'énergie profonde où la vie se révèle. Vie qui peut croître et se "renforcer" dans la mesure même où l'homme sait s'incorporer tout ce qui vit autour de lui. Vie qui peut décroître et se "déforcer" lorsque la crainte, l'insécurité, la maladie menacent et paralysent le dynamisme naturel.

"Oui, tout ce qui est vie et vivant,
on ne le prend pas;
on le reçoit en don et en partage:
ainsi la vie, de la naissance à la vie éternelle;
l'amour et l'amitié, la fraternité,
ainsi la création et les fruits de la terre,
l'eau pour la soif, le pain pour la vie;
ainsi les valeurs qui demeurent,
la bonté et la miséricorde, la justice et la paix,
le pardon et la vérité, la joie.
Tout ce qui est vie et vivant
ne se prend pas: il se reçoit
dans une tradition du recevoir" (296).

La tradition africaine ouvre au sens de l'homme. Cette ouverture emprunte la voie d'une pédagogie concrète où tout fait corps et croît simultanément. Cette pédagogie est celle d'une expérience où l'homme tout entier est mis en branle pour recevoir et savoir. Il s'agit d'une connaissance qui ne s'en tient pas à l'acquisition d'un savoir, personnelle comme sociale, mais se veut fort étroite. Le corps est corps de la connaissance; le coeur accueille, recueille les éléments de la connaissance; et chacun à sa manière est le lieu d'expression de cette connaissance par les symboles.

Dans les traditions de type conceptuel, le symbole ne fait guère accéder à une véritable connaissance; dans la démarche négro-africaine, le symbole, sans se refuser à toute appréhension conceptuelle du réel, tend à l'accueil d'une tradition en un acte qui unit le recevoir et le savoir. Le savoir conceptuel et individuel tiendra moins de place dans la recherche d'une connaissance qui se veut communion. Savoir par la tradition, c'est recevoir la tradition et être reçu dans la tradition. Une telle démarche ne peut s'effectuer que dans une processus de maturation progressive, de jour en jour, d'étape en étape, de commencement en commencement.
Pour les jeunes communautés chrétiennes d'Afrique, la tradition ne représente pas un obstacle, mais une porte de sortie et d'entrée, d'une communauté à l'autre. L'attitude qui est la nôtre aujourd'hui nous met en position d'hommes frontaliers: la frontière a pour rôle de confirmer une différence ou même une distinction de territoire, tout en affirmant une communauté d'espace et environnement.

En ce parcours de notre travail, nous avons voulu clarifier le chemin qui nous était ouvert, par la lecture de nos propres traditions ancestrales à la lumière de notre foi nouvelle.
"On peut, bien sûr, étirer des choses jusqu'au point où elles cassent ou jusqu'au point où elles perdent leur destination initiale. Mais elles peuvent aussi être étirées jusqu'au point où elles finissent par englober utilement bien plus que ce qu'on avait initialement cru possible" (27).
La rencontre culturelle entre le christianisme et la culture africaine est une donnée quotidienne pour les Africains en leur propre vie de foi.

Sans doute, le christianisme ne vient pas détruire la culture africaine; il lui apporte au contraire une lumière révélatrice qui en démasque les ambiguïtés et les égarements.
L'impression la plus forte est celle d'une humanité culturelle qui a longtemps cheminé avec la grâce tapie sous ses pas: et voici que, tout d'un coup, comme un serpent géant, surgit cette grâce. En ce moment l'être de la culture est secoué - comme le coeur des deux disciples d'Emmaüs (Lc. 24,32) - devant cet événement de grâce soudaine. Les plus ouverts à cette nouveauté perçoivent réellement ce qui était mauvait chez eux: mais restent des éléments transformables qui ont l'opacité de la chair et ont besoin d'un éclairage radical. Ici l'événement de grâce vient comme déparasiter les cultures, les aidant à élaguer tous ces éléments inutiles et même nuisibles qui gênent l'approche authentique du mystère. La réponse des personnes et des cultures n'est pas donnée pour autant, mais l'écoute peut en être meilleure et les regards plus clairs.

Au contact de l'Evangile, les humanités culturelles depuis l'Ancien Testament jusqu'aux traditions contemporaines sont bouleversées par le flux de la grâce. Les voici présentées à l'Eglise du Seigneur.
L'histoire nous dit que bien des fois leur espérance a sombré parce qu'elles ont été éliminées jusqu'en leurs racines profondes.
Aujourd'hui, les Africains lancent un appel vibrant à l'Eglise et lui demandent de continuer son rôle d'experte en humanité vis-à-vis de leur culture.
Aujourd'hui, les jeunes communautés chrétiennes d'Afrique, à leur manière, tentent de vivre la fidélité au même Esprit-Saint; car l'effort laborieux connu aux premiers siècles pour donner une expression liturgique, théologique et dogmatique à la foi chrétienne, une expression qui réponde au génie du peuple, n'a pas perdu son dynamisme.

En Afrique Noire, l'évangélisation exige dès lors, que l'on s'interroge sur la "pointe du message" de l'Evangile qui soit directement accessible à l'homme noir et que l'on vive avec la préoccupation de créer un espace de désir du Dieu vivant.
Dans cette perspective, tout traduit la volonté de sortir d'une problématique de chrétienté pour faire jaillir de la vie, patiemment, un nouveau langage de l'Evangile en s'efforçant de trouver à la parole de Dieu une

expression africaine, à partir des situations fondamentales, des questions et des aspirations de l'Africain.

Dans un contexte où les gens ont l'habitude d'aller à l'essentiel des questions, nous sommes à l'affût du nouveau, prêt à jaillir.
Il faut vivre ici sans cesse à l'écoute pour capter les murmures de l'Esprit qui parle à l'Eglise par le contexte de l'univers africain.
Il faut parfois se taire et être vraiment le serviteur d'une humanité appelée à se retrouver elle-même, à trouver sa propre voie vers Dieu.

Si l'on veut ici que l'Evangile soit le ferment d'un nouveau sens de l'existence pour l'homme africain, une question s'impose: Comment libérer en chacun le pouvoir de la parole au contact de la Parole divine pour faire de tout homme un moment de la création en marche?
Dans une civilisation orale, on n'apprend que par la conversation, l'échange, et jamais la réception passive d'un "discours". On peut dire que la parole est "passée", lorsqu'une personne arrive à la redire, à la faire sienne dans son langage et son style propres.
Pour des gens dont l'aptitude à la réflexion sur l'essentiel est remarquable, donner la parole, c'est rendre l'homme à lui-même et à sa capacité d'expression.
La proclamation de la Parole de Dieu exige de retrouver la tradition initiatique de l'Afrique où le message d'une culture est toujours un "secret" et doit être livré à l'homme par étapes, au prix d'une recherche active et patiente. A travers les échanges où les hommes s'expriment, il faut avoir la patience d'attendre et de suivre les méandres d'une pensée orale et dialoguée, rentrer dans le rythme d'une pensée en spirale qui progresse par approfondissement, et non de manière linéaire et discursive. A la limite, il faut accepter les piétinements, les lenteurs de prise de conscience.
Faire naître une communauté authentiquement chrétienne et responsable ne souffre pas l'automatisme d'un rite ponctuel.

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-

CONCLUSION GENERALE

"REVELATION ET CONVERSION"

La rencontre du christianisme avec la tradition africaine ou autre, pose en réalité un problème de "conversion".
La conversion au Dieu vivant, la "metanoia", est cependant autre chose et se situe à un niveau plus profond que la chasse aux sorcières. L'adhésion totale au Dieu de Jésus-Christ est parfaitement compatible avec des croyances, peut-être naïves ou justifiées aux vertus cachées des plantes ou des amulettes. Si quelqu'un confesse le Seigneur de tout son coeur et refuse de renoncer à ses cris-cris, on serait bien téméraire de lui refuser le baptême: "Il ne faut pas tracasser ceux des païens qui se convertissent", dit l'Apôtre Jacques (Ac. 15,19).
Sans doute, le Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ exige un monothéisme sans équivoque et une confiance totale en sa providence paternelle. Mais on peut affirmer sans crainte que le Seigneur n'attache pas une importance extrême aux superstitions qui n'entameraient pas la pureté de la foi.

Le Dieu qui révèle son nom est le Dieu de l'espérance à l'avenir d'un mouvement irréversible et d'une radicale nouveauté. Dans ce sens, la révélation de Dieu dans l'histoire postule en permanence la transformation du monde. Chargée d'un message d'espérance, la Révélation de Dieu conteste le présent. Elle fait naître un peuple de témoins de la promesse dont la tâche consiste à faire surgir du neuf dans l'histoire. A la limite, la Révélation suscite une "communauté en exode", dont la mission n'est pas seulement de vivre dans l'attente de l'accomplissement de la promesse, mais de promouvoir la transformation historique du monde et de la vie. La Révélation nous contraint à assumer l'historicité afin de repenser le message divin dans l'espace où se réalise l'économie de solidarité qui caractérise le dessein de Dieu sur l'homme et le monde. Dans l'obéissance à la promesse de Dieu, il s'agit de discerner et de préparer les voies de l'avenir. Le Dieu de la Promesse invite à faire de l'histoire le lieu de l'accomplissement progressif des promesses.

Ainsi, la Révélation de Dieu n'a pas seulement pour but d'éclairer et d'interpréter la réalité existante du monde et de l'homme; elle introduit aussi une contradiction dans la réalité présente et inaugure un dynamisme en vue de l'accomplissement définif de la Promesse.

Dans la perspective de la Révélation divine, le monde lui-même est en chemin; il n'est pas possible de parler de la promesse de son ouverture radicale aux l'avenir et le considérer en même temps le monde comme un système clos sur lui-même, comme un ordre parfait ou une réalité toute faite. Le fait que la fin de l'histoire n'est pas encore là, l'histoire est toujours ce qui advient dans la tension entre la promesse et l'accomplissement. Dès lors, la connaissance de Dieu est toujours provisoire et elle est impossible sans une transformation du monde. Nous sommes donc à la fois en marche vers le "Dieu qui vient" et vers le monde tel qu'il doit être, conformément à l'accomplissement ultime de la Promesse. La Révélation chrétienne coïncide avec la fin du processus de la transformation du monde.

Si la mission de l'Eglise est avant tout "surnaturelle", elle ne veut cependant annoncer Celui qui accomplit la révélation du Dieu de l'histoire, Jésus-Christ, dans les mains, sans inclure dans sa perception et sa conscience la vie concrète des hommes, les institutions et les structures, les catégories sociales et les idéologies, parce que celles-ci peuvent promouvoir ou paralyser la marche des enfants de Dieu.

En d'autres termes, l'Eglise est invitée à assumer, intégrer et sauver l'homme africain avec la culture, la vision du monde et la tradition qui lui sont propres. C'est le rôle de la foi, dont la théologie, selon H. de Lubac, est de "tout recueillir pour le sauver et le sanctifier" (29).
Il ne s'agit pas d'imposer inévitablement une culture à l'autre, ni de les travailler toutes dans un mélange sans nom, mais d'user les formes intellectuelles les plus pures et les plus actives élaborées dans l'Eglise pour assumer et intégrer dans la lumière du Verbe incarné, sans porter la moindre atteinte à leur individuation et à leur autonomie naturelle, tout ce qu'il y a de sage, de bon, de vraiment humain et même divin, dans les traditions culturelles africaines.
A l'instar de la pédagogie divine, l'Eglise est invitée à proposer sans s'imposer, à inventer autant qu'à s'adapter, à presser autant qu'à patienter.

Elle doit, certes, apporter sa contribution évangélique, sa démarche de conversion et son expérience de l'amour pressant de de Jésus-Christ, sa vision du salut, dans le concret et dans la mêlée des cultures humaines. Mais elle doit également s'enrichir de l'apport de toutes les cultures que la foi rencontre dans son cheminement. Car toute rencontre du christianisme avec une nouvelle culture est un rendez-vous du "donner et du recevoir".
Tel est le mouvement propre à l'économie de l'incarnation: Le Christ assumant par l'Eglise et orientant à la louange du Père l'infinie variété des dons naturels et spirituels déposés dans la création.

.=.=.=.=.=.=.=.=.=.=.=.

NOTES

NOTES DE L'INTRODUCTION GENERALE

(1) Voir à ce propos: A. GRILLMEIER, "Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deuterminanten der Geschichte des christlichen Dogmas", in: Scholastik 33, 1958, pp. 321-355; P. STOCKMEIER, art. "Hellenismus und Christentum", in: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Freiburg-Basel-Wien, 1965, pp.665-676; A. GRILLMEIER, Mit ihm und in ihm: Christologischen Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br., 1975

(2) Voir à ce propos: W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh, 1964; O. CULLMANN, Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel - Paris, 1966; P. SCHOONENBERG, Ein Gott der Menschen, Zürich-Einsideln-Köln, 1969; R. LAURENTIN, Christologie und Soteriologie, in H. VORGRIMLER und R. Van Der GUCHT (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd.3, Freiburg-Basel-Wien, 1970, pp. 82-120; G. GREshAKE, Jesus von Nazareth, Stuttgart, 1971; J. MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München, 1972; X.-L. DUFOUR, Résurrection de Jésus et message pascal, Paris, 1972; W. KASPER, Jesus im Streit der Meinungen, in: Theologie der Gegenwart 16, 1973; J. FRANKLATTER und F. FUSER (Hrsg.), Theologische Berichte II: Zur neueren christologischen Diskussion, Zürich-Einsideln-Köln, 1973; A. SCHILSON und W. KASPER, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg - Basel - Wien, 1974; W. KASPER, Jesus der Christus, Mainz, 1974; ders. Christologische Schwerpunkte, (mit Beiträgen von J. GALOT, W. KASPER, K. LEHMANN und E. ZENGER), Düsseldorf, 1976

(3) Nous nous sommes largement référé aux auteurs et aux ouvrages suivants:

"La Sorcellerie dans les pays de l'Ission", XIIIe Semaine missiologique de Louvain, Louvain, 1936; P. TEMPELS, La philosophie bantoue, Présence Africaine, Paris, 1949; "Des Prêtres Noirs s'interrogent" (ouvr. coll.), Cerf, Paris, 1956; E. BOLAJI IDOWU, God in Yoruba Belief, Longmans, London, 1962; E.-M. TCHIDIMBO, L'homme noir dans l'Eglise, Présence Africaine, Paris, 1963; Th. TSHIBANGU, Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique, Louvain - Paris, 1965; V. MULAGO, Un visage africain du christianisme. Union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, Paris, 1965; "Pour une Théologie Africaine", (Rencontre des Théologiens Africains), (ouvr. coll.), éd. Clé, Yaoundé, 1968; "Les Religions africaines, source de valeurs de civilisation", (Colloque de Cotonou, 14-22 août 1970), Présence Africaine, Paris, 1972; M.-A. FADIPE, The Sociology of the Yoruba, Houston, 1970;

"Colloque sur la Négritude", (Dakar, 12-1[illegible] avril 1971), Présence Africaine, Paris, 1972; A.M. [illegible], Aspects de la civilisation africaine: Personne, Culture et Religion, Présence Africaine, Paris, 1972; J. KI-ZERBO, Histoire de l'Afrique, Hatier, Paris, 1972; J. [illegible]ITI, Philosophie et Religions africianes, éd. Clé, Yaoundé, 1972; [illegible] S[illegible], Tierce Eglise ma Mère, FTD (Christianisme et Culture, 1), Beauchesne, Paris, 1972; "La reconnaissance des différences, chemin de la solidarité", (Deuxième rencontre d'Africains et d'Européens), Présence Africaine, Paris, 1973; "La notion de Personne en Afrique Noire" (ouvr. coll.), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1973; [illegible], Emancipation d'Eglises sous-tutelle. Essai de l'Ere post-missionnaire, Présence Africaine, Paris, 1973; Th. TS[illegible], Le Propos d'une théologie africaine, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, 1974; [illegible]-T[illegible]SE, [illegible]. Ethique en milieu africain, (Thèse de doctorat en Théologie morale à l'Université Pontificale Urbania), Ingenbohl, 1975; "L'Eglise des cinq continents. Principaux textes du Synode des Evêques", [illegible] par [illegible] et [illegible], Paris, [illegible]; "Civilisation noire et Eglise catholique", (Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 19[illegible]), sous la direction de la Société Générale de Culture, Présence Africaine, Paris, [illegible]; "Colloque du Centre d'Etudes des Religions Africaines" (C.[illegible]A.), [illegible], vol. [illegible], [illegible]-22, [illegible]; F. EBOUSSI BOULAGA, La crise du [illegible]. Authenticité africaine et Philosophie, Présence Africaine, Paris, 1977; [illegible]. OBENGA, Le [illegible]. Civilisation [illegible] et Culture moderne, Prés. Afr., Paris, 1977; "Les religions africaines et christianisme", (Colloque de Kinshasa, janvier 1[illegible]), F.T.C., Kinshasa, 1[illegible]; [illegible], Sorcellerie. Chimère dangereuse?, éd. INADES, Abidjan, 1[illegible]; [illegible]KONDI, Jalons pour une Théologie africaine, T.I. et II, (Coll. Le Sycomore), éd. Culture et Vérité, Namur; éd. Lethielleux, Paris, 1[illegible]; [illegible], l'impensé du discours. "[illegible]" et "[illegible]isi" [illegible] Zaïre, F.T.C., Kinshasa, 19[illegible]; [illegible], Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique, éd. L'Harmattan, Paris, 1980; V. [illegible], La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde, Kinshasa, 19[illegible]; [illegible]. EL[illegible] et [illegible], Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles, éd. Karthala, Paris, 1981; [illegible] et [illegible]. LUNE[illegible], Enraciner l'Evangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi, Cerf, Paris, 19[illegible]2

(4) A titre indicatif, voici quelques uns de plus marquants:

[illegible]. KINGSLEY, Travels in West Afrika, London, 1[illegible]7; L. LEVY-BRUHL, L'âme primitive, [illegible]. Félix Alcan, 1927; J. Van WING, Etudes Bakongo, t. II: Religion et magie, éd. G. van Campenhout, Bruxelles, 19[illegible]; [illegible], Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli, [illegible], Paris, 1948; L. [illegible] et [illegible], Les Congo du Sanburu, in Bull. de Jur. Indig., n°5, septembre 1949; L. FROBENIUS, Histoire de la civilisation africaine, (traduit de l'allemand), Gallimard, Paris, 1952; H. DESCHAMPS, Les religions d'Afrique Noire, Paris, 1954; L. [illegible], Vie quotidienne des Congo du Kasaï, in: Exploration du Monde, 6e année, Bruxelles, 1955; M. ELIADE, Mythes, rêves et mystères, (Coll. Idées, 271), Gallimard, Paris, 1957;

C. LEVI-STRAUSS, Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958; J. JACOBS, B. OMEONGA et C. KITETE, Essai de Cosmologie tetela, in: Aequatoria, 23, n° 3, 1960; G. HUSTAERT, Les Mongo, aperçu général, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, 1961; C. LEVI-STRAUSS, La Pensée sauvage, Plon, Paris, 1962; D. PAULME, Une société de Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui: Les Bété, éd. Mouton, Paris, 1962; G. BALANDIER, Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, P.U.F., Paris, 1963; H. BALMANN et D. WESTERMANN, Les peuples et les civilisations de l'Afrique, Payot, Paris, 1964; J.-C. FROELICH, Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest, éd. de l'Orante, Paris, 1964; R. BASTIDE, Les Amériques Noires, Paris, 1967; A. DOUTRELOUX, L'ombre des fétiches. Société et Culture yombe, Louvain-Paris, 1967; G.-C. GRIAULE, Ethnologie et langage: La Parole chez les Dogons, Fayard, Paris, 1967; L. KESTELOOT, Anthropologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XXe siècle, (Coll. Marabout Université, 129), éd. Gérard et Co, Verviers, 1967; J. MAQUET, Africanité traditionnelle et moderne, Prés. Afric., Paris, 1967; L.J. LUZBETAK, L'Eglise et les Cultures. Une Anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique, Lumen Vitae, Bruxelles, 1968; L.-V. THOMAS, Ethnologie générale, Paris, 1968; H. DESCHAMPS, L'Afrique noire précoloniale, (Coll. Que sais-je? 241), P.U.F., Paris, 1969; J.M. HERSKOVITS, L'héritage du Noir. Mythe et réalité, Prés. Afric., Paris, 1969; L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, Les religions d'Afrique Noire. Textes et Traditions sacrés, Fayard-Denoël, Paris. 1969; R. BASTIDE, Le prochain et le lointain, Cujas, Paris, 1970; R. CORNEVIN, Histoire de l'Afrique: Des origines à la deuxième guerre mondiale, (Petite Bibliothèque Payot, 158), Payot, Paris, 1970; V. GUERRY, La vie quotidienne dans un village baoulé, INADES, Paris, 1970; V. NECKERBROUCK, L'Afrique Noire et la crise religieuse de l'Occident, T.M.P. Book Department, Tabera, 1970; H. DESCHAMPS, Histoire de la traite des Noirs de l'Antiquité à nos jours, éd. Fayard, Paris, 1971; L. De HEUSCH, Pourquoi l'épouser et autres essais, Paris, 1971; E. EVANS-PRITCHARD, Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande, (traduction française), Gallimard, Paris, 1972; L.-V. THOMAS, "Généralités sur l'ethnologie négro-africaine", in: Ethnologie régionale, vol. I: Afrique-Océanie, (Publiée sous la direction de J. Poirier), Gallimard, Paris, 1972; idem, "Vie et mort en Afrique: Introduction à l'ethnologie", in: Revue de Psychologie des Peuples, 27, 1972; C. LEVI-STRAUSS, Race et Histoire. Anthropologie structurale II, Plon, Paris, 1973; G. BALANDIER, Anthropo-logie, Paris, 1974; M. ELIADE, Traité d'Histoire des Religions, Payot, Paris, 1974; G. GRITTI, L'expression de la foi dans les cultures humaines, (Coll. Croire et Comprendre), Centurion, Paris, 1975; L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, La terre africaine et ses religions, éd. Larousse, Paris, 1975; M. BENABOU, La résistance africaine à la romanisation, Maspero, Paris, 1976; R. CORNEVIN, Histoire de l'Afrique, t.II, Payot, Paris, 1976; M. ELIADE, Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, Gallimard, Paris, 1976; J. MAQUET, Les civilisations noires, (Coll. Marabout Université), éd. Horizons de France, Paris, 1981

(5) Nous nous référons ici plus particulièrement aux ouvrages relatifs aux débats actuels sur l'Eschatologie. A ce propos, outre les livres déjà cités, les références catholiques sur lesquelles nous nous sommes le plus appuyé sont les suivantes:

J. DANIELOU, "Christologie et Eschatologie", in: A. GRILLMEIER et H. BACHT, Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg, 1954; H.U. von BALTHASAR, Eschatologie, in: J. Feiner, J. Trütsch et F. Böckle, (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Zürich - Köln, 1960, pp. 403-421; M. SECKLER, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München, 1964; R. HEINZMANN, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, Münster, 1965; G. QUELL, Die Auffassung des Todes in Israel, (Neudruck), 1967; G. GRESHAKE, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen, 1969; K. LEHMANN, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Frühste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1. Kor. 15,3-5, (Quaestiones disputatae, 38), Freiburg i. Br., 1969; D. FLANAGAN, Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel, in: Concilium, 5, 1969, pp.60-66; E. SCHILLEBEECKX, Gott. Die Zukunft des Menschen, Mainz, 1969; P. BENOIT, Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod?, in: Concilium, 6, 1970, pp.719-724; G. GNILKA, Die Auferstehung des Leibes in der moderner exegetischen Diskussion, in: Concilium, 6, 1970, pp.732-738; H. SCHLIER, Das Ende der Zeit, Freiburg, 1971; G. SCHERER, Eschatologie und geschichtliche Zukunft, Essen, 1972; J. FEINER und L. VISCHER (Hrsg.), Das Glaubensbuch, Freiburg-Zürich, 1973; J.H. WEBER, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Herder, Freiburg i. Br., 1973; H.U. von BALTHASAR, Eschatologie im Umriss, in: Pneuma und Institution, Einsiedeln, 1974, pp.410-455; D. WIEDERKEHR, Perspektiven der Eschatologie, Zürich, 1974; J. DANIELOU, Espérance chrétienne et avenir humain, (Coll. Les Quatre Fleuves, 2), Seuil, Paris, 1974; G. GRESHAKE, Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer, Mainz, 1976; J. BECKER, Auferstehung der Toten im Urchristentum, (Stuttgarter Bibelstudium, 82), Stuttgart, 1976; G. GRESHAKE und G. LOHFINK, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, 2e éd., Freiburg i. Br., 1976; L. SCHEFFCZYK, Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens, Einsiedeln, 1976; J. RATZINGER, Eschatologie, Tod und ewiges Leben, Regensburg, 1977; E. SCHILLEBECKX, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, 6e éd., Freiburg i. Br., 1978; idem, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, (Quaestiones disputatae, 78), Freiburg i. Br., 1979; H.U. von BALTHASAR, Theodramatik, Bd. IV: Das Endspiel, Einsiedeln, 1983.

Du côté protestant, il y a lieu de noter:

W. KRECK, Die Zukunft des Gekommenen, München, 1961; G. SANKS, Zukunft und Verheissung, Zürich, 1965; J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung, München, 1966; E. JÜNGEL, Tod, Stuttgart - Berlin, 1971

NOTES DE L'INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE

(1). K. KAPITA, "Théologie Africaine, exigence de Foi?", in: Telema, octobre 1975, p.26

(2). H. FRIES, art. "Théologie", in: Encyclopédie de la foi, vol. IV, éd. Cerf, Paris, 1967, p.312-313

(3). O. BIMWENYI KWESHI, "Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable", in: Société Africaine de Culture, Civilisation Noire et Eglise Catholique, (Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977), Prés. Afric., Paris, 1978, p.74

(4). C. LEVI-STRAUSS, Race et Histoire. Anthropologie structurale II, Plon, Paris, 1973, p.385

(5). V. COSMAO, "Un projet et une Théologie", in: V. COSMAO e.a., Afrique et Parole. Etudes et enquêtes sur la traduction de la Parole de Dieu dans les langues négro-africaines, (Coll. Culture et Religion), Prés. Afric., Paris, 1969, p.20

(6). A. SANON, Tierce Eglise ma Mère, ENEA (Christianisme et Culture, I), Beauchesne, Paris, 1972, p.402

(7). J. GRITTI, L'expression de la foi dans les cultures humaines, (Coll. Croire et Comprendre), Centurion, Paris, 1975, p.5-6

NOTES DU CHAPITRE PREMIER

(1) La littérature sur l'évangélisation de l'Afrique est très abondante. Nous donnons ici à titre indicatif quelques livres bien connus où on trouvera une abondante bibliographie.

M.G. ALEXIS, La barbarie africaine et l'action civilisatrice des Missions catholiques au Congo, H. Dessain, Liège, 1889; L. HANKE, Colonisation et conscience chrétienne au XVIe siècle, (Coll. Civilisations d'hier et d'aujourd'hui), Plon, Paris, 1957; Ch.-M. De WITTE, Les Bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle, in: R.H.E., t.XLVIII, 1953, pp.683-718; XLIX, 1954, pp.436-461; LI, 1956, pp.413-453, 809-836; LIII, 1958, pp.5-48, 443-471; C. CONSTANTINI, Réforme des Missions au XXe siècle, (traduit et adapté de l'italien par J. Bruhls), Casterman, Paris, 1960; L. GOPPELT, Les origines de l'Eglise. Christianisme et judaïsme aux premiers siècles (trad. de l'allemand par L. Jospin), Payot, Paris, 1961; H. RAHNER, L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif, Cerf, Paris, 1964; F. DAUMAT, La civilisation de l'Egypte pharaonique, Paris, 1965; C. ALIX, Le Vatican et la décolonisation, in: Les Eglises chrétiennes et la décolonisation, sous la direction de M. Merle (Cahiers de sciences politiques, 151), éd. A. Colin, Paris, 1967, pp.17-113; G.-Ch. PICARD, La civilisation de l'Afrique Romaine, Paris, 1969; L. ACKER, De evangelizatie methode van missionarissen van Scheut in Congo (1888-1907), (K.A.O.M.- Klasse voor Morale en Politieke Wetenschap, Nieuwe reeks, Jg. 38, n° 1), Bruxelles, 1970; J. DELUMEAU, Le catholicisme entre Luther et Voltaire, P.U.F., Paris, 1971; H. DESCHAMPS, L'Afrique noire précoloniale, (Coll. Que sais-je?, 241), P.U.F., Paris, 1969; idem, Histoire de la traite des Noirs: de l'Antiquité à nos jours, éd. Fayard, Paris, 1971; Th. OBENGA, L'Afrique dans l'Antiquité. Egypte pharaonique-Afrique Noire, Prés. Afric., Paris, 1973; J.M. FILLIOT, La traite des esclaves vers les Mascareignes au XVIIIe siècle, (Mémoires ORSTOM, n°72), éd. ORSTOM, Paris, 1974; R. CORNEVIN, Histoire de l'Afrique: des origines à la deuxième guerre mondiale, (Petite Bibliothèque Payot, 158), Payot, Paris, 1970; ibid., Histoire de l'Afrique, t.3, Payot, Paris, 1975

(2) J. LADRIERE, "Le langage théologique et le discours de la représentation", in: Mischellanea A. Dondeyne, Philosophie de la Religion, Duculot et Leuven University Press, Gembloux, 1974, p.168

(3) R. DOSSEH et R. SASTRE, "Propagande et vérité", in: Des Prêtres Noirs s'interrogent, (Ouvr. coll.), Cerf, Paris, 1956, p.140

(4) E. BOLAJI IDOWU, "Préface" à "Pour une Théologie Africaine", (Rencontre des Théologiens africains, Ibadan), Coll. Clé, Yaoundé, 1969, p.15-16

(5) J. JOMIER, "Christianisme et Islam dans l'Afrique d'aujourd'hui", in: Combats pour un christianisme africain (Mélanges en l'honneur du Professeur V. MULAGO), Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1981, p.64

(6) Voir à ce propos: T. TISSOT et S. REINACH, Géographie comparée de la province romaine d'Afrique, I et II, Atlas, Paris, 1884-1888; T. MOMMSEN et J. MAQUARDT, Manuel des Antiquités romaines, XI, II, 1892; T. MOMMSEN, Römische Geschichte, II, Berlin, 1921; L. TELTSCH, Das römische Städtewesen in Nord-Afrika, Berlin, 1962; C. SAUMAGNE, La Numidie et Rome, Paris, 1966; G.C. PICARD, La civilisation de l'Afrique romaine, Paris, 1969; M. CLAVEL et P. LEVEQUE, Villes et structures urbaines dans l'Occident romain, Paris, 1970; M. RACHET, Rome et les Berbères. Un problème militaire d'Auguste à Dioclétien, (Coll. Latomus), Bruxelles, 1970; M. BENABOU, La résistance africaine à la romanisation, Maspero, Paris, 1976

(7) T. MOMMSEN et J. MARQUARDT, op. cit., p.431, note 3

(8) Ibid., p. 434

(9) Corpus Inscriptionum Lat., VIII, 1016

(10) T. MOMMSEN et J. MARQUARDT, op. cit., IX, 2, p.455, note 7

(11) PLINE L'ANCIEN, Historia Naturalis, V, 3. 25

(12) S. GSELL, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, VII, Paris, 1928, p.57

(13) POINSSOT, in: Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, 1962, pp.55s

(14) Corpus Inscript. Lat., VI, 1620: "Mercatores frumentarii et olearii afranii".

(15) T. MOMMSEN et J. MARQUARDT, op. cit., IX, 2, p.455

(16) Ibid.

(17) M. BENABOU, La résistance africaine..., p.238

(18) T. MOMMSEN et J. MARQUARDT, op. cit., IX, 2, p.489

(19) PLINE, Hist. Natur., V, 5

(20) E. MERCIER, "La population indigène de l'Afrique sous la domination romaine, vandale, byzantine", in: Recueil des Notices et Mémoire de la Société Archéologique de Constantine, 30, 1895, p.127s

(21) M. BENABOU, La résistance africaine..., p.427s

(22) T. MOMMSEN et J. MARQUARDT, op. cit., IX, II, p.462

(23) M. BENABOU, op. cit., p.474s

(24) G. BARDY, La question des langues dans l'Eglise ancienne, I, Paris, 1948, p.53

(25) T. MOMMSEN et J. MARQUARDT, op. cit., IX, II, p.462-463

(26) M. BENABOU, op. cit., pp.483-487

(27) M. SIMON, Punique ou berbère. Note sur la situation linguistique dans l'Afrique romaine, in: Mélanges Isidore Lévy, Bruxelles, 1955, p.613s

(28) S. AUGUSTIN, Epistulae, in: J.B. MIGNE, P.L., 84

(29) Ibid., Epistulae, 209, 3

(30) G. BARDY, op. cit., p.57

(31) Scriptores Historiae Augustae, Vita Severi, XV, éd. E. Hohl, 1927

"Cum soror sua Leptitana ad eum venisset vix latine loquens ac de illa multum imperator erubesceret, redire mulierem in patriam praecepit".

(32) J. ELLUL, Histoire des Institutions de l'Antiquité, Paris, 1960, p.453

L'auteur écrit: "Le municipes provinciaux étaient peut-être régis par le 'Jus Latii', mais l'érection d'une communauté indigène en municipe n'était pas une transformation brutale. Elle s'effectuait par étapes, et ce n'était en soi qu'une étape dans la diffusion du droit romain en province".

(33) R. THOUVENOT, Volubilis, cité par M. BENABOU, op. cit., p.571

(34) LACTANCE, De mortibus persecutorum, VII

(35) J. ELLUL, op. cit., p.481-482

(36) F. De COULANGES, La Cité antique, (nouvelle édition), Paris, 1957, p.455

(37) Ibid., p.456

(38) PLINE, Hist. Nat., III, 39: "Terra numine Deum electa, quae sparsa congregaret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret, colloquia et humanitatem homini daret una conctarum gentium in toto orbe patria fieret".

(39) P. BROWN, "Christianity and local culture in late Roma Africa", in: Journal of Roman Studies, 1968, p.85s

(40) T. THOUVENOT, "Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane", in: Revue des Etudes Anciennes, LXXI, 3-4, 1969, p.357

(41) G. BARDY, op. cit., p.58

(42) De Vir, III, 53

(43) G. BARDY, op. cit., p.111

(44) Ad Scapulam, 8

(45) P. De LABRIOLLE, Histoire de la littérature latine chrétienne, 3e éd., Paris, 1947, p.148

(46) G. BARDY, op. cit., p.161

(47) Ibid., p.94

(48) Cfr. A. FLICHE et V. MARTIN, Histoire de l'Eglise, IV, p.110

(49) Cfr. [illegible] MIGNE, P.L., LI[illegible], 422

(50) W.[illegible] GREEN, Augustine's use of Punic, in Semitic and Oriental Studies, Presented to W. Popper, Berkeley, 1951, pp.179-190

(51) Cf. ALIX, Le Vatican et la décolonisation..., op. cit., p.17

(52) Ch.-M. De WITTE, Les Bulles pontificales..., op. cit., t.LIII, 1958, p.465. L'auteur écrit:

"Les doctrines liées au système de la monarchie universelle du pape lui attribuaient, en tant que Vicaire du Christ et successeur de Saint Pierre, une juridiction suprême sur tous les rois et princes de la chrétienté".

(53) In: Magnum Bullarium seu ejusdem continuatio, Tomus nonus et decimus, Luxemburgi, 17[illegible], p.262

(54) Ibid., p.2[illegible]

(55) Ch.-M. De WITTE, op. cit., p.4[illegible]

(56) Ibid., p.431

(57) Cité par H. DESCHAMPS, Histoire de la traite des noirs: de l'Antiquité à nos jours (Histoire sans frontières), éd. Fayard, Paris, 1971, p.3[illegible]

(58) E. WILLIAMS, Capitalisme et esclavage, Présence Africaine, Paris, 1968, p.61

(59) Nous reviendrons plus en détail sur ce document.

(60) J.-A. CAVAZZI De MONTECUCCOLO, Istorica Descrizione de tre regni Congo, Matamba e Angola situati nell'Etiopia inferiore occidentale e delle Missioni Apostoliche esercitatevi da Religiosi Capuccini, Bologna, G. Monti, 16[illegible], p.324-325

(60°) J. MEROLLA de SORRENTE, Breve e Succinta relatione del Viaggio nel Regno di Congo nell'Africa meridionale, F. Mollo, Naples, 1692, p.[illegible]

(61) J.-A. CAVAZZI, op. cit., p.[illegible]

(62) Ibid., p.5[illegible]

(63) J. MEROLLA, op. cit., p.[illegible]

(64) J.-A. CAVAZZI, op. cit., p.515

(65). [illegible], "Les statistiques dans les anciennes missions", in: Revue d'Histoire des Missions, [illegible], 19[illegible], pp.361-[illegible]

(66) L. De CALTANISSETTA, Relatione della Missione fatta nel Regno di Congo per le Spatio di anni undici in circa sino alla fine del 17[illegible], édité par R. [illegible]: Il Congo agli inizi del settecento nella relazione di P. [illegible] da C[illegible], Facoltà di Lettere e Filosofia, [illegible], Florence, pp.1[illegible] et 1[illegible]

(67) J. MEROLLA, op. cit., pp.[illegible]7, 92-93 et [illegible]

(68) J.-F. ROMANO, Breve Relatione del successo della Missione de Frati Min. Capuccini de Serafico P.S. Francesco al Regno del Congo. E delle qualità costumi, e maniere di vivere di quel regno, e suoi habitatori, Rome, [illegible], 1[illegible], p.[illegible]

([illegible]) [illegible], op. cit., pp.[illegible],111, 212

(70) J.-A. CAVAZZI, op. cit., p.11

(71) Ibid., p.7[illegible]

(72) L. de CALTANISSETTA, op. cit., p.[illegible]4

(73) Ibid., p.3[illegible]

(74) J.-A. CAVAZZI, op. cit., p.46[illegible]

(75) Ibid., p.41[illegible]

(76) V. NECKEBROUCK, L'Afrique Noire et la crise religieuse de l'Occident, T.M.P. Book Department, Tanzania, 1970, p.[illegible]

(77) J. [illegible], L'action sociale en pays de mission. Les institutions de la Société païenne. Leur pression sur les nouveaux convertis. Nécessité de christianiser le milieu social, Payot, Paris, 19[illegible], p.[illegible]

(78) Ibid., p.[illegible]

(79) J. PIROTTE, Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité 1888-1940, Publications universitaires, Louvain, 1973, p.151

(80) J.-A. CAVAZZI, op. cit., p.69

(81) L. De CALTANISSETTA, op. cit., pp.151-163; J.-A. CAVAZZI, op. cit., pp.750 et 842

(82) S. AXELSON, Culture confrontation in Lower Congo from the Old Kingdom to the Congo Independent State, Falkoning, Gummesons, 1970, p.127

(83) M. BORMANN, Zwischen Kreuz und Fetisch. Die Geschichte einer Kongomission, Hestia, Bayreuth, 1965, p.34

(84) Il est symptomatique que le christianisme de type oriental qui s'est développé et maintenu dans des Eglises éthiopiennes n'ait pas essaimé dans le reste de l'Afrique Noire. Moins conquérant et moins dominateur que le christianisme occidental, vassalisé par l'Egypte et ne disposant guère des moyens psychologiques et matériels nécessaires à son auto-expansion, le christianisme éthiopien s'en est tenu, par choix ou par résignation, à la traditionnelle tolérance africaine en matière de religion.

(85) Manifeste du Dialogue oecuménique des Théologiens du Tiers-Monde, in: Revue Africaine de Théologie, vol.2, n°3, avril 1978, p.16

(86) M. [illegible], op. cit., p.7

(87) Ch. De WITTE, art. cit., p.430. D'après l'auteur, après avoir rappelé l'autorisation de conquérir, antérieurement accordée au roi du Portugal par la bulle "Dum Diversas", le pape Nicolas V l'étend maintenant, "motu proprio", "à toutes les acquisitions du Portugal, même antérieures au 18 juin 1452, et à toutes celles qu'il pourra faire dans l'avenir sur les infidèles." Il décrète et déclare que "toutes ces acquisitions, passées et futures, ainsi que le droit même à conquérir vers le sud, à partir des cons Bojador et Nau, ont été et sont en droit propriété exclusive des rois du Portugal".

(88) Ch. ALIX, op. cit., p.20-21. L'auteur note qu'"après cette époque, la possession de territoires d'outre-mer n'est plus l'avantage des anciennes puissances catholiques traditionnelles, mais aussi de la France, intéressée ardivement à cette expansion, et surtout de la Grande-Bretagne et de la Hollande qui commencent à répandre, avec leurs Compagnies et leurs colons, le protestantisme..."

(89) ALEXANDRE VI BORGIA, Inter Coetera, 1493; cité par M. BORMANN, op. cit., p.16 Le Pape trace le fameux méridien du Cap-Vert, partageant le monde non-européen entre l'Espagne et le Portugal. A propos de la lutte entre le Saint-Siège et les deux puissances expansionnistes du Portugal et de l'Espagne, Ch. Alix, op. cit., p.21, écrit notamment: "Le Saint-Siège, pendant ces deux siècles (XVIIe et XVIIIe siècles),

s'emploie à lutter contre le Patronat qui a été établi au profit de l'Espagne et du Portugal. Cette lutte, qui ne sera définitivement close, au moins en ce qui concerne le Portugal, qu'en 1940, constitue alors le seul et premier remède aux difficultés que rencontre l'Eglise catholique".

(90) Voir à ce propos, A. DANSETTE, Histoire religieuse de la France contemporaine, Paris, 1951

(91) Ch. ALIX, op. cit., p.20

(92) L'Instruction de 1659, in: Sylloge, n°201, p.53-58

(93) Ch. ALIX, op. cit., p.22

(94) Cité dans une lettre de la Sacrée Congrégation à Mgr. Delle Piane, le 14 décembre 1936, in Sylloge, n°203 bis

(95) BENOIT XV, Maximum illud, cité par Ch. ALIX, op. cit., p.75

(96) PIE XI, Rerum Ecclesiae, cité par Ch. ALIX, op. cit., p.75-76

(97) PIE XI, op. cit., cité par Ch. ALIX, op. cit., p.77

(98) BENOIT XV, op. cit., in: Sylloge, n°4, pp.11ss; PIE XI, Rerum Ecclesiae, in: Sylloge, n°120, p.250s

(99) PIE XII, Summi Pontificatus, A.A.S., n°31, 1939, p.423s; idem, Evangelii Praecones, A.A.S., n°43, 1951, p.521s

(100) J. CADILLE, "L'expérience africaine des missions chrétiennes", in: Les Quatre Fleuves, n°10, 1979, p.9

(101) F. EBOUSSI BOULAGA, Pour une catholicité africaine. Etapes et organisation, in: Civilisation noire et Eglise catholique, (Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977), Prés. Afric., Paris, 1978, p.190

(102) Voir à ce propos: S. DELACROIX, Histoire universelle des Missions catholiques, t.III, Missions contemporaines (1800-1957), Librairie Grund, Monaco, 1958

(103) World Christian Encyclopedia: A comparative study of churches and religions in the modern World A.D. 1900-2000, édité par D.B. Barrett, Oxford University Press, Oxford, New York, Nairobi, 1982

(104) B. GANTIN, "L'évangélisation aujourd'hui en Afrique. Evaluation de l'Eglise locale autochtone. Collaboration des missionnaires étrangers", in: Omnis Terra, 115, novembre 1975, p.20

(105) Ibid.

(106) PIE XII, Fidei donum (21 avril 1957), in: Ch. ALIX, op. cit., p.89

(107) Pour ce qui est des aspects positifs de la colonisation, cfr. J. KI-ZERBO, *La crise actuelle de la civilisation africaine*, in: *Tradition et modernisme en Afrique noire*, Paris, 1965, pp.122-127

(108) [illegible]. EKWA, *Pour un enseignement catholique national*, Léopoldville, 1963, p.15

(109) Conférence Episcopale du Congo, "Instructions aux Missionnaires", (Conférence tenue à Kisantu, juillet 1919, in: *Les Missions catholiques du Congo Belge*, 5e édition, Stavele, 19[illegible], p.36

(110) *Ibid.*, p.[illegible]

(111) Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi, Instruction "Circa prudentiorem de rebus missionalibus tractandi rationem", A.A.S., 193[illegible], p.26[illegible]

(112) F. E[illegible] [illegible], op. cit., p.175

(113) [illegible]. [illegible], op. cit., pp.61-6[illegible]

(114) La littérature missionnaire est particulièrement abondante sur cette question. Voici quelques ouvrages fondamentaux à titre d'exemple:

"La sorcellerie dans les pays de mission". Compte rendu de la XIVe Semaine de missiologie de Louvain, Louvain, 1936, pp.5-2[illegible]5; J. Van WING, Les "Doki mangeurs d'hommes, Louvain, 193[illegible]; "Dieu, Idoles et Sorcellerie dans la région [illegible]", in: IIe Semaine d'Etudes ethno-pastorales de Bandundu, 19[illegible]; E. E[illegible]-P[illegible], *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, (traduction française), Gallimard, Paris, 197[illegible]; T.K.P. BUAKASA, *L'impensé du discours. "[illegible]". et "nkisi" en pays kongo du Zaïre*, Presses Universitaires du Zaïre, [illegible], Kinshasa-Bruxelles, 1973; V.Y. [illegible], "Sorcellerie comme langage et comme théorie", in: C.R.A., 8, 16, juillet 1974, pp.2[illegible]-2[illegible]; L[illegible] [illegible], *Doka ou le problème du mal chez les Tetela*, (Mémoire de Licence en Philosophie), Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 19[illegible]; [illegible]. [illegible], *Sorcellerie, Chimère dangereuse?*, éd. [illegible]ADES, Abidjan, 19[illegible]; etc.

(115) L. [illegible], "La théologie missionnaire en procès", in: *Parole et Mission*, 53, 20 novembre 1970, p.513

(116) TISSA [illegible] ([illegible].I.), *Jésus-Christ et la libération humaine*, (Coll. Témoins de la Justice, 3-4), (traduit de l'anglais par M.-P. Chaumont), 1977, p.8[illegible]

(117) L.-J. [illegible], *L'Eglise et les Cultures. Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1968 p.[illegible]

(118) R. WHRIGHT, cité par R. SASTRE, "Théologie et culture africaine", in: Présence Africaine, 24-25, février-mars 1959, p.135-136

(119) J. MARITAIN, Primauté du spirituel, Paris, 1927, p.14[illegible]

(120) Ibid., p.14[illegible]

(121) Sur ce sujet, la littérature est également très abondante. A titre purement indicatif, nous référons aux ouvrages suivants:

J. FOLLIET e. a., Colonisation et conscience chrétienne, in: Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, n°[illegible], (nouvelle série), 1953; "Personnalité africaine et Catholicisme", (ouvr. coll.), Prés. Afric., Paris, 1963; [illegible]. [illegible] e. a., Liberté des jeunes Eglises, XXXVIIIe Semaine de Missiologie de Louvain, Bruges, 1968; "La reconnaissance des différences, chemin de la solidarité", (Deuxième rencontre des Africains et d'Européens), Présence Africaine, Paris, 1973; M.-P. HEBGA, Emancipation d'Eglises sous-tutelle: Essai sur l'ère post-missionnaire, Prés. Afric., Paris, 1976; "Civilisation noire et Eglise catholique", (Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977), sous la direction de la Société Africaine de Culture, Prés. Afric., 1978; etc.

(122) [illegible], "La mission sans frontière", in: Parole et Mission, n°[illegible], 1965, p.215-21[illegible]

(123) E. [illegible], "La rentrée de l'Afrique dans l'Eglise", in: Parole et Mission, [illegible], 19[illegible], p.3[illegible]-3[illegible]

(124) A. NGINDU, "La théologie africaine: De la polémique à l'irénisme critique", in: Bulletin de Théologie Africaine, vol.1, n°1, janvier-juin 1979, p.[illegible]1

(125) T. BALASURIYA, op. cit., p.89

(126) P. RICHES, L'Afrique et l'Eglise, in: La reconnaissance des différences..., op. cit., p.37

(127) J. MALULA, Intervention au Synode, in: L'Eglise des cinq Continents. Principaux textes du Synode des Evêques, Paris, 1975, p.218 (édité par J. Potin et C. Ehlinger)

(128) Cfr. [illegible], Théologie de l'évangélisation, Desclé, Paris, 197[illegible]

(129) P. JALEE, Le pillage du Tiers-Monde, Maspero, Paris, 1965, p.49

(130) L.-P. NGONGO, "Le pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique", in: Civilisation noire et Eglise catholique..., p.25

(131) G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, P.U.F., Paris, 1963, p.35[illegible] : "Les missions ont entrepris une patiente action de destruction matérielle des 'fétiches', dont surent s'inspirer les nouveaux cultes conquérants. Elle a institué un état de compétition qui fait du domaine religieux un secteur où s'actualise les conflits".

(132) R. BASTIDE, *Le prochain et le lointain*, Cujas, Paris, 19[illegible], p.3[illegible]

(133) I. ILLICH, "L'envers de la charité", in: *Esprit*, mai 1967, p.9[illegible]4-9[illegible]5

(134) PIE XII, Message de Noël 1945, cité par E.J. MURPHY, "The Concept of Mission", in: *The Global Mission of the Church*, Fordham University, 19[illegible]2, p.11-[illegible]

(135) A. De GROOT, "La mission après Vatican II", in: *Concilium*, 36, 1968, p.1[illegible]

(136) H. DUMERY, *Philosophie de la Religion*, t.I, *Catégorie de la Foi*, P.U.F., Paris, [illegible], p.[illegible]4

(137) E. MVENG [illegible], *Pour une théologie africaine*, éd. CL[illegible], Yaoundé, 19[illegible]8, p.13

(138) X. SE[illegible]TS, "La structure de la liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire", in: *La Maison-Dieu*, [illegible], [illegible], p.[illegible]

(139) Ibid.

(140) J.-M. ELA, *Le cri de l'homme africain: Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, éd. l'Harmattan, Paris, 19[illegible]0, p.[illegible]4

(141) M.-J. HERSKOVITS, *L'héritage du Noir*, Prés. Afric., Paris, 1966, p.2[illegible]-246

(142) R. BASTIDE, *Les Amériques Noires*, Paris, 19[illegible], p.2[illegible]

(143) Ibid., p.17[illegible] : "Le Noir", écrit l'auteur, "n'a pas une religion de cr[illegible] (accumuler les bonnes actions sur la terre pour être récompensé dans le ciel); il veut obtenir [illegible] et [illegible]".

(144) [illegible], "[illegible] de l'au-delà [illegible] traditions africaines", in: [illegible], 1[illegible]3, 197[illegible], pp.[illegible]-3[illegible]

(145) [illegible], "La religion comme système culturel", in: *Essais d'anthropologie religieuse*, (ouvr. coll.); (Coll. "Les Essais"), Gallimard, Paris, 1972, p.[illegible]

(146) Ibid., p.[illegible]

(147) L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, Les religions d'Afrique Noire: Textes et traditions sacrés, Fayard-Denoël, Paris, 1969

(148) C. GEERTZ, op. cit., p.43

(149) J. MBITI, Philosophie et Religions africaines, éd. Clé, Yaoundé, 1972, p.279-280

(150) E. VERGA, "Un malaise grave...", op. cit., p.11

(151) H. BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.F., Paris, 1976, pp.54-64

(152) J. GRITTI, L'expression de la foi dans les cultures humaines, (Coll. Croire et Comprendre), Centurion, Paris, 1974, pp.18-140

(153) J. MARITAIN, op. cit., p.164

(154) On se référera ici aux fameuses controverses avec Lamennais, Loisy et Leroy

(155) E.-P. VERGA, Emancipation d'Eglises sous-tutelle..., op. cit., p.15

(156) H. DENIST, Les grandes controverses de l'Eglise contemporaine: de 1789 à nos jours, (Coll. Nouveau Université), Lausanne, 1971, p.119

(157) Ibid., p.107-108

(158) VATICAN I, Dei Filius, 1870
Cette constitution condamna le rationalisme, le panthéisme et le naturalisme, rejetant ainsi la base du christianisme sur l'unique, exclusive et surnaturelle Révélation.
PIE IX, Le Syllabus, 1864. Le Pape y condamne 80 erreurs et conclut qu'"il ne peut accepter le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne". Cfr. J. ALBERT, "Le Syllabus de décembre 1864", in: Revue Nouvelle, décembre 1964-janvier 1965

(159) Les belles lettres de Lyautey, présentées par P. LYAUTEY, Paris, 1963, p.150

(160) F. GOGARTEN, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart, 1953
Pour l'auteur, la sécularisation est ce mouvement d'autonomie de l'homme, conséquence directe de l'annonce de l'Evangile, et surtout de la redécouverte de l'Evangile par les Réformateurs.

(161) F. DESSAUER, Der Fall Galilei und Wir, (traduit en néerlandais: De Zaak Galilei en Wij), Anvers, 1959, p.70

(162) P. VERVIST, op. cit., p.119

(163) F. RUSSO, Cent années de dialogue difficile entre la Science et la Foi, Paris, 1962, p.265

(164) Ibid., p.243

(165) Cité par DANIEL-ROPS, L'Eglise des Révolutions, t.I, Paris, 1960, p.420

(166) G. CASSORT, Science et Foi au milieu du XXe siècle, Paris, 1951, p.45

(167) M. BOYER, La décomposition du catholicisme, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p.69

(168) G. GUTIERREZ, Théologie de la libération ou théologie progressiste?, in: Théologiens du Tiers-Monde, du Conformisme à l'Indépendance, (Colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements), l'Harmattan, Paris, 1977, p.175

(169) A. SAND, "Responsabilités de la Théologie", in: R.C.A., t.24, 3-4, 1969, p.318

(170) X. ARSENE-HENRY, "La ville: Programme ou projet", in: Etudes, février 1975, p.229

(171) Ch. PEGUY, Dialogue de l'Histoire et de l'âme païenne, t.II, éd. la Pléiade, Paris, 1973, p.226

NOTES DU CHAPITRE DEUXIEME

(1) Nous référons ici à deux Mémoires de Licence, écrits en 1973: N'SOYI-LITA, Problématique de la Théologie africaine. Dix ans de débats 1960-1970, Faculté de Théologie de l'U.C.L.; H. DEVRIENDT, De Lovanium-discussie over Afrikaanse theologie in het kader van afrikanisatie-ogingen in Zaire, Faculté de Théologie de la K.U.L. Ces deux mémoires donnent une abondante littérature sur ces dix années. Pour ce qui est de la littérature qui s'étend des années 70 à nos jours, elle a été largement donnée à la note 3 de l'introduction générale.

(2) C. GEFFRÉ, art. Théologie, in: Encyclopaedia Universalis, vol. 15, paris 1973, p.1088

(3) L. FROBENIUS, Histoire de la civilisation africaine, N.R.F., Paris, 1936; cité par L. KESTELOOT, Anthologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XXe siècle, (Coll. Marabout Université, 169), éd. Gérard et Co., Verviers, 1967, p.80-81

A ce propos, on peut également consulter: M. DELAFOSSE, L'Ame nègre, Payot, Paris, 1972; M. GRIAULE, Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli, Fayard, Paris, 1948

(4) L. KESTELOOT, Anthologie..., p.80 (citant A. Césaire)

(5) Th. TSHIBANGU, "Vers une théologie de couleur africaine", in: "Débat sur la Théologie africaine", dans: R.C.A., n°4, juillet 1960, p.344

(6) J.M. AGOSSOU, "Pour un christianisme africain", in: Colloque du Centre d'Etudes des Religions Africaines (C.E.R.A.), numéro spécial, vol.XI, 2-22, janvier-juillet 1977, p.224

(7) E. FINK, Le jeu comme symbole du monde, (traduit de l'allemand par H. Hildenbrand et A. Lindberg), (Coll. Arguments, 29), éd. de Minuit, Paris, 1966, p.19

(8) R. COLIN, Littérature africaine d'hier et de demain, (Coll. Afrique-Univers, 5-6, Arts, Idées, Cultures), éd. Adec, Paris, 1965

(9) A.H. BA, Aspects de la civilisation africaine: Personne, Culture et Religion, éd. Prés. Afric., Paris, 1972, p.33

(10) I. De SOUZA, "Et si l'Afrique à son tour évangélisait l'Europe", in: Savanes-Forêts, décembre 1971, p.63

(11) En parlant de l'Afrique, nous ne faison que reprendre ici une expression consacrée. Il s'agit évidemment de l'Afrique Noire sub-saharienne. Beaucoup justifieni cette manière de parler à partir d'une certaine unité culturelle reconnue à toute l'Afrique sub-saharienne. Cela ne veut nullement dire que nous ne saisissons pas la nécessité des études de détail, tenant compte de la diversité des langues, de la migration et de la dissémination des peuples parmi d'autres peuples, tenant compte aussi des différences survenues entre les peuples selon qu'ils ont été soumis à l'influence de l'Islam ou du Christianisme, de tel colonisateur, de telle langue européenne, etc.

(12) Déclaration des Evêques africains et malgaches: "Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité", in: D.C., n°1664, novembre 1974, pp.995-996

(13) A. VANNESTE, "Théologie universelle et Théologie africaine", in: R.C.A., t.24, n°3-4, 1969, p.325

(14) P. RICOEUR, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, (Coll. L'Ordre philosophique), Seuil, Paris, 1969, p.94

(15) Des Prêtres Noirs s'interrogent, (Ouvr. coll.), Cerf, Paris, 1956

(16) M. HEBGA, "Christianisme et Négritude", in: Des Prêtres noirs s'interrogent..., p.190

(17) Ibid., p.189

(18) Ibid., p.190

(19) E. VERDIEU et P. ONDIA, "Sacerdoce et Négritude", in: Des Prêtres noirs s'interrogent..., p.102

(20) G. BISSAINTHE, "Catholicisme et indigénisme religieux", in: Des Prêtres noirs..., pp.111-113

(21) J. MBITI, "Christianisme et religions indigènes au Kenya", in: Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes noirs, t.II, Prés. Afric., Paris, 1959, p.151

(22) Ibid., p.191

(23) Th. TSHIBANGU et A. VANNESTE, Débat sur la "Théologie Africaine", in: R.C.A., t.XV, n°4, juillet 1960, pp.333-352

(24) Th. TSHIBANGU, "Les tâches de la Théologie africaine: Questions aux théologiens africains", in: Bulletin de Théologie africaine, vol.I, n°1, janvier-juin 1979, p.27

(25) A. VANNESTE, "D'abord une vraie théologie", in: "Débat sur la Théologie africaine" (R.C.A., n°4)..., p.346

(26) Ibid., p.347

(27) Ibid., p.349-350

(28) Ibid., p.350

(29) Ibid., p.350-351

(30) Ibid., p.351

(31) Ibid., p.351

(32) Idem, "Dans quel sens faut-il parler d'une théologie africaine?", in: R.C.A., t.XXII, n°5, septembre 1968, p.513-514

(33) C. GEFFRE, "Les courants actuels de la recherche en théologie", in: F. REFOULE e.a., L'avenir de la théologie, Cerf, Paris, 1968, p.78. Dans le même sens, F. REFOULE, op. cit., p.46, écrit: "La tâche qui s'impose à l'Eglise aujourd'hui et que l'on désigne globalement sous le nom d'herméneutique est... double: délivrer l'homme moderne des faux scandales que lui offre le message, le placer devant le vrai scandale".

(34) L. OUAD, A propos de "Théologie africaine", in: R.C.A., n°24, 1969, p.585; voir également, A.M. HENRY, Une théologie africaine, in: Parole et Mission, 12, 1961, p.138

(35) R. SASTRE, "Théologie et culture africaine", in Présence Africaine, n°24-25, 1958, p.140

(36) PIE XII, Humani Generis, Apostolat de la Presse, Montréal, 1950, p.5

(37) K. RAHNER et H. VORGRIMLER, Petit dictionnaire de théologie catholique, Seuil, Paris, 1970, p.465

(38) "Les Problèmes du Clergé", Actes de la Xe Assemblée Plénière de l'Episcopat du Congo (Kinshasa, 19-24 octobre 1970), éd. du Secrétariat Général, Kalina, 1970, p.9

(39) H. CAZELLES, Ecriture, Parole et Esprit, ou trois aspects de l'herméneutique biblique, Desclée, Paris, 1970, p.140

(40) J.C. BAJEUX, "Mentalité noire et mentalité biblique", in: Des Prêtres noirs..., p.65

(41) M. MODUPE ODUYOYE, The Vocabulary of Yoruba Religious Discourse, Daystar Press, Ibadan, 1971, p.130

(42) J.C. BAJEUX, op. cit., p.81-82

(43) P. RICOEUR, Le conflit des interprétations..., p.378

(44) PIE XII, Humani Generis..., p.10

(45) M. HEIDEGGER, Identité et différence, (traduit par A. Préau, in: Questions I), Gallimard, Paris, 1968, p.306

(46) P. RICOEUR, "La foi soupçonnée", in: Foi et Religion (Recherches et Débats, 73), D.D.B., 1971, p.68

(47) A. DONDEYNE, Un discours philosophique sur Dieu est-il encore possible?, in: Meschellanea Albert Dondeyne, 1974, p.436

(48) Ibid., p.445

(49) B. STEIDLE, Les Pères de l'Eglise, Bayaert, Bruges, 1945, p.10

(50) R. RALIBERA, "Théologien-prêtre africain et développement de la culture négro-africaine", (Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes noirs), in: Présence Africaine, n° spécial, t.II, 1952, p.165

(51) J. DANIELOU, "La théologie africaine", in: R.C.A., t.XXIII, n°5, septembre 1968, p.512

(52) R. REFOULE, op. cit., p.44

(53) A. SHORTER, African Christian Theology - Adaptation or Incarnation?, Geoffrey Chapman, London-New York, 1975, p.22

(54) E. BENZ, "Obstacles to understanding other religions", in: Relations among Religions today, Brill, Leiden, 1963, p.101

(55) P. TEMPELS, La philosophie bantoue, Présence Africaine, Paris, 1949, pp.16ss

(56) E.M. TCHIDIMBO (Mgr.), L'homme noir dans l'Eglise, Prés. Afric., Paris, 1963, p.82

(57) A. DIOUF, Négritude et Développement, in: Colloque sur la Négritude..., p.126-127

(58) A. CESAIRE, Cahier d'un Retour au Pays natal, Présence Africaine, Paris, 1971, p.57

(59) H. MAURIER, "Approche théologique des Religions traditionnelles africaines", in: R.C.A., t.24, n°3-4, p.5

(60) Des études se multiplient de nos jours sur la religion africaine, stimulées par la Société Africaine de Culture, sous l'égide de l'UNESCO. C'est sous cette impulsion que s'est tenu à Abidjan en 1961, un "Colloque sur les Religions Africaines". A ce Colloque deux communications fort intéressantes furent données par H. MEMEL FOTE: "Rapport sur la civilisation animiste", et L.-V. THOMAS: "Etat actuel et avenir de l'animisme".
Il faut noter aussi la rencontre de Bouake en 1964, organisée à l'initiative des Pères Bénédictins de Tumliline sur le thème: "Les religions traditionnelles".

En 1970, un Colloque a été tenu à Cotonou (16-22 août 1970) sur: "les religions africaines, source de valeurs de civilisation".
En janvier 1978, s'est tenu à Kinshasa un Colloque sur "Les religions africaines et Christianisme", Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, voll, 1979; etc.

(61) H. GRAVRAND, op. cit., p.84

(62) Ibid.

(63) PAUL VI, Africae terrarum, A.A.S., 59, 1967, p.1085-1086

(64) H. AGUESSY. "Les religions africaines comme source de valeurs de civilisations", in: Colloque de Cotonou..., p.27

(65) Sur les Eglises africaines indépendantes, on peut voir entre autres:

L. JARDIN, "Les sectes religieuses secrètes des Antoniens au Congo (1703-1709), in: C.R.A., n°3, 1968, pp.109-120; R. ROTBERG, The Lenshina Movement of Northen Rhodesia, 1961; C.G. BAETA, Prophetism in Ghana. A Study of "Spiritual" Churches, London, 1962; E.W. HAYWARD, African Independent Church Movements, Research Pamphlets, n°11, London, 1963; B. HOLAS, Le séparatisme religieux en Afrique Noire, P.U.F., Paris, 1965; Société Protestante Clé, Graines d'Evangiles, éd. Clé, Yaoundé, 1967; M. JAAP Van SLAGEREN, Les origines de l'Eglise évangélique au Cameroun, Yaoundé, éd. Clé, 1969; A RYCKMANS, Les mouvements prophétiques au Congo en 1958. Contribution à l'histoire du Congo, Kinshasa, 1970; M.-L. MARTIN, Kirche ohne Weisse. Simon Kimbangu und seine Millionenkirche im Kongo, Basel, 1971; W.J. HOLLENWEGER, Erfahrungen der Leibhaftigkeit. Interkulturelle Theologie I, CHR. Kaiser, München, 1979; etc.

(66) L.A.M. PETILLON, Témoignage et réflexion, et. La Renaissance du Livre, Bruxelles, 1967, p.75

(67) M. HEBGA, Emancipation d'Eglises sous-tutelle..., p.27

(68) L.A.M. PETILLON, op. cit., p.75

(69) R. SASTRE, "Théologie et Culture africaine..., p.137. L'auteur note que: "ces illuminés africains sont peut-être des génies religieux, mais ils ne sont guère équipés intellectuellement".

(70) PAUL VI, Africae Terrarum, A.A.S., 59, 1967, p.1086

(71) Th. TSHIBANGU, "L'engagement des laïcs dans la croissance et le développement intégral de l'Afrique. Orientations générales", in: Actes de la 3e Assemblée Plénière du Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, Kampala, 1972, p.97

(72) D.-J. BOSCH, "Currents and Crosscurrents in South African Black Theology", in: J.R.A., vol. VI, fasc.1, 1974, p.7

(73) M. BUTHELEZI, African Theology and Black Theology: A Search for a Theological Method, in: H.-J. Becken, éd. Relevant Theology for Africa, Lutheran Publishing House, Durban, 1973, p.20

(74) J. JAHN, Muntu. L'homme africain et la culture négro-africaine, Seuil, Paris, 1958, p.15

(75) B. NKUISSI, "Problèmes missiologiques et Vatican II", in: Dialogue et Culture, n°9, septembre 1968, p.11

(76) THOMAS D'AQUIN, Summa Theologica, 1,2,8 ad 2

(77) "L'Eglise des cinq Continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation. Principaux textes du Synode des évêques, Rome, sept.-oct. 1974, (présentation et traduction de J. Potin), Centurion, Paris, 1975, p.210 Sur le rôle des communautés chrétiennes africaines comme lieu privilégié de l'incarnation de l'Evangile et point de départ obligé pour l'élaboration d'une théologie africaine caractérisée, cfr. Mgr. P. KALULOMBE, "Christian Community Today and Tomorrow. A Pastoral option for the AMECEA Countries, in AMECEA Documentation Service, Nairobi, mai 1976

(78) J. DANIELOU, Le mystère du salut des nations, Seuil, Paris, 1948

(79) V. MULAGO, Un visage africain du christianisme, Présence Africaine, Paris, 1965

(80) Idem, "Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo", in: Des Prêtres Noirs s'interrogent..., pp.23 et 33

(81) A. SELLMOIS, Apostolat. Structure théologique, Rome, 1961, p.124

(82) Ibid., p.125

(83) G. THILS, Syncrétisme ou catholicité, (Coll. Eglise Vivante), Casterman, Paris, 1967, p.112

(84) A. De GROOT, "La mission après Vatican II", in: Concilium, n°36, juin 1968, p.163

(85) L. HURBON, Dieu dans le Vaudou haïtien, Payot, Paris, 1972, p.33

(86) A. GRAVRAND, A la rencontre des religions africaines, (Secretariatus pro Non-Christianis), 2e éd., Editrice Ancora, Milano-Roma, 1974, p.83-84

(87) A. VANNESTE, Laudation académique à l'adresse du Cardinal Malula, in: Collagion du grade de Docteur Honoris Causa à son Eminence le Cardinal Malula, Archévêque de Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, Kinshasa, 1979, p.21

(88) "Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité..., p.995

(89) L. KAUFMANN, "Theological Education in the 1970's", in: African Ecclesiastical Review (AFER), Kampala, vol. 15, n°3, 3 juillet 1973, p.251

(90) PAUL VI, Discours aux évêques d'Afrique participant à la 4e Assemblée Générale du Synode des Evêques, in: D.C., 74, 1977, p.951

(91) Y. CONGAR, Christianesimo come fede e come cultura. Congresso Internazionale di Missiologia. "Evangelizzazione e cultura", Pontificia Universita Urbaniana, 1975, p.17

(92) J. CHAMPAGNE, Manuel d'action missionnaire, Ottawa, 1947, p.606

(93) MONSENGWO PASINYA, Inculturation du Message à l'exemple du Zaïre, éd. St. Paul d'Afrique, Kinshasa, 1979, p.19

(94) M. HEBGA, "Un malaise grave", in: Personnalité africaine et catholicisme..., p.10

(95) "Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité..., p.995-996
Les évêques insistent sur la nécessité d'intensifier "les liens de communion avec les autres Eglises et avec le Siège Apostolique en tout premier lieu. Les problèmes de l'heure et la nature même de l'Eglise, Corps du Christ, commandent une telle attitude".

(96) Ibid., p.995

Y. CONGAR, Christianesimo..., p.20, insiste également sur cette ecclésiologie de communion: "L'unité n'est pas à confondre ni avec l'uniformité ni avec la généralisation ou l'extension universelle d'un centre unique. L'Eglise est une communion d'Eglises particulières dans l'unité de la foi et d'amour... L'Esprit est donné dans une pluralité de personnes. Sa mission, à la Pentecôte, est marquée par le fait que chaque peuple comprend l'Evangile en sa langue. Il distribue aux personnes une diversité de dons. Aux Eglises aussi. L'Eglise n'a la plénitude de sa catholicité qu'en reconnaissant et en assumant tous ces dons. Une ecclésiologie de communion suppose une pneumatologie".

Dans le même sens, on lit chez G. THILS, op. cit., p.82: "L'Eglise doit s'actualiser concrètement et sincèrement dans sa structure et dans sa vie quotidienne, toute diversité et toute variété légitimes, par respect pour l'Esprit Saint et la multitude de ses dons: diversité dans les spiritualités et dans les rites; dans les langues et les institutions, dans les catégories doctrinales et les systèmes philosophiques. Mais cette diversité merveilleuse ne serait que chaos sans le ciment de l'identité essentielle de l'Esprit, de la foi et de la structure ecclésiale fondamentale."

(97) B. STUDER, "Encore la théologie africaine", in: R.C.A., t.XVI, n°2, mars 1961, p.129

(98) G. THILS, "Syncrétisme et catholicité", in: R.C.A., t.XXIV, n°2, 1969, p.202

(99) Colloque sur la Négritude, (Dakar, 12-18 avril 1971), Présence Afric., Paris, 1972, p.407-408

(100) Voir à ce propos: O.KLINENBERG, Characteristics of the American Negro, New York, 1944; G. MYRDAL, An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy, vol. I, New York, 1944; E. DIGBY BALTZELL, The Protestant Establischment: Aristocracy and Casts in America, New York, 1964; R.A. ALVES, A Theology of Human Hope, New York, 1969; J. CONE, Black Theology and Black Power, New York, 1969; Idem, Black Theology of Liberation, New York, 1970; A. MOTTU, Noirs d'Amérique et opprimés du Tiers-Monde à la recherche d'une théologie de la libération, in: Bulletin du Centre Protestant d'Etudes, n°1, 1972; Henry H. MITCHELL, Black Belief, Herper, New York, 1975; B. CHENU, Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des Noirs Américains, Centurion, Paris, 1977; etc.

(101) D.J. BOSCH, art. cit., p.7

(102) J.H. CONE, op. cit.

(103) Idem, God of the oppressed, Seabury, New York, 1975, p.52

(104) Déclaration du Mouvement "Négro-Renaissance", citée par L. KESTELOOT, Antologie négro-africaine..., p.21

(105) Déclaration du Comité National des Noirs responsables d'Eglises, in: "The Journal of Religious Thought", Printems-été, Washington, 1976, p.5

(106) J.H. CONE, A Black Theology of Liberation..., p.116; voir également: La Déclaration du Comité National des Noirs responsables d'Eglises, in: Lumière et Vie, n°120, Lyon, novembre-décembre 1974, p.8

(107) Voir à ce propos: D.J. BOSCH, Currents and Crosscurrents..., pp.1-22; H. BUSCHER, Black Theology in South Africa, in: Nouvelle Revue de Science Missionnaire, t.29, 1973, pp.191-199; W. ETEKI-MBOUMOUA, Africa's Cultural Revolution, South African Outlook, octobre 1969; OKOT O'BITEK, op. cit.; etc.

(108) Mouvement à caractère multiracial. Dissout en 1972 en raison de ses options radicales, il représente aujourd'hui la position de l'Organisation des étudiants noirs sud-africains (S.A.S.O).

(109) Ce jugement est incontestablement sommaire, et ce que nous avons dit plus haut concernant le contexte, les problèmes, les intentions et les méthodes de la théologie africaine le démontre largement.

(110) Voir à ce propos: W. ETEKI-MBOUMOUA, op. cit.

(111) OKOT O'BITEK, op. cit., p.62-63

(112) J.H. CONE, A Black Theology of Liberation..., p.213

(113) "Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Message et Rapports de la IIe Assemblée du C.O.E. (Conseil Oecuménique des Eglises), Evanston 1954, Delachaux et Niestlé, Paris, Neuchâtel, 1955, p.374

(114) F. De FONTENETTE, Le racisme, P.U.F., Paris, 1975, p.9

(115) D. VASSE, Race et Racisme, Essai d'analyse, in: Etudes, Juin-juillet 1965, pp.5-16

(116) G. VARET, Racisme et Philosophie, Denoël, Paris, 1973, p.405

(117) Ibid., p.407

(118) Instruction Pastorale "Communion et Progrès", (Coll. Références), Centurion, Paris, 1971, p.82

(119) Document de la Conférence du Conseil Oecuménique des Eglises: "Le Salut aujourd'hui", C.O.E., Bangkok, 1973, p.25

(120) "L'engagement actuel du christianisme en Afrique", Déclaration de la rencontre panafricaine des Théologiens du Tiers-Monde (Accra, 17-24 décembre 1977), in: Revue Africaine de Théologie, n°3, avril 1978, p.118

(121) Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi: "Mysterium ecclesiae", in: D.C., LXX, 1973, p.667

(122) Cité par R. BUREAU, "Les Missions en question", in: Christus, 34, 1962, p.255-256

(123) F. REFOULE, Parole de Dieu et Langage des hommes, in: L'Avenir de la théologie, Cerf, Paris, 1968, p.40

(124) L. ALONSO-SCHOKEL, La parole inspirée - l'Ecriture Sainte à la lumière du langage et de la littérature, (traduit de l'espagnol par H. Blignières et P. Hardy), Cerf, Paris, 1973, p.118

(125) A propos de l'"inculturation du message", le Cardinal F. MARTY déclare:

"Elle est fondamentale pour l'avenir de la foi, elle est complexe et ne se résout pas par quelques affirmations des principes... Cette nécessité d'indigénisation n'est pas réservée à nos frères ou chrétiens d'Afrique et d'Asie. Il serait intéressant d'en déceler les exigences pour notre pays. Comment dire Dieu aux Français d'aujourd'hui, dans un monde où la culture est éclatée en des nombreux langages!" (cité dans: L'Eglise des Cinq Continents..., p.16-17).

Déjà Paul VI affirmait à ce propos en 1966: "Nous sommes pleinement persuadé qu'évêques et prêtres ne peuvent pas remplir dignement leur mission d'illumination et de salut du monde moderne s'ils ne sont pas en mesure de présenter, de défendre et d'expliquer les vérités de la foi par des concepts et des paroles plus compréhensibles pour des esprits formés à la culture philosophique et scientifique contemporaine." (in: Osservatore Romano, éd. française, 23 juillet 1966, p.1, col.3-4).

(126) Voir à ce propos: S.A. AMISSAH, "Avant-Propos" à "Pour une Théologie Africaine" (Rencontre des Théologiens Africains, Ibadan), (Coll. Théologique), éd. Clé, Yaoundé, 1969, p.5; P. ZOUNGRANA, in: Bulletin de Théologie Africaine, vol.1, n°4, juillet-décembre 1980, p.303

(127) M. TOWA, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, (Coll. Point de vue, 8), Yaoundé, éd. Clé, 1971, p.39

(128) E. BOLAJI IDOWU, op. cit., p.7

NOTES DU CHAPITRE TROISIEME

(1) V. NECKEBROUCK, L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident, T.M.P. Book Department, Tabera, 1970, pp.231 ss

(2) A. VANNESTE, "D'abord une vraie théologie", in: "Débat sur la théologie africaine...", art. cit., p.351

(3) E. NDJOH-MOUELLE, "Les tâches de la philosophie aujourd'hui en Afrique", in: Abbia, n°22, mai-août 1971, p.54

(4) Voir à ce propos: R. BASTIDE, "Négro-américaines" (Religions), in: Encyclopaedia Universalis, vol. XI, Encyclopaedia Universalis de France S.A., Paris, 1968, p.644-645; Le Colloque sur les religions, (Abidjan, avril 1961), Paris, Présence Africaine, 1962, pp.31-98; Colloque sur les religions africaines traditionnelles (Rencontres internationales de Bouaké), Présence Africaine, Paris, 1965; B. HOLAS, La Pensée africaine. Textes choisis 1949-1969, éd. P. Geuthner, Paris, 1972, p.495; L.-V. THOMAS, "Généralités sur l'ethnologie négro-africaine", in: Ethnologie Régionale, vol.I: Afrique-Océanie, publiée sous la direction de J. Poirier, éd. Gallimard, Paris, 1972, p.344-345; G. PADMORE, Panafricanisme ou communisme, Présence Africaine, Paris, 1960, p.14; etc.

(5) R. CORNEVIN, Histoire de l'Afrique, t.2: L'Afrique Précoloniale, Payot, Paris, 1976, p.30-31

(6) Th. OBENGA, Le Zaïre. Civilisations traditionnelles et Culture moderne, Prés. Afric., Paris, 1977, p.49

(7) M. HEBGA, Le concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Basa, Douala, Ewondo, Banïu du Sud-Cameroun, (Thèse de doctorat en Philosophie, présentée à l'Université de Rennes), 1968, p.6-7

(8) L. De HEUSCH, "Le sorcier, le Père Tempels et les Jumeaux mal venus", in: La notion de Personne en Afrique Noire, Centre National de la Recherche Scientifique, n°544, Paris, 1973, p.231

(9) Au Zaïre les anciennes appellations administratives: province, district et territoire sont devenues: région, sous-région et zone, depuis la réforme administrative de 1971

(10) NYEME-TESE, Munga. Ethique en milieu africain, (Thèse de doctorat en Théologie morale à l'Université Pontificale Urbania), Ingenbohl, 1975, p.4

(11) Selon la tradition orale tetela, Mongo est l'ancêtre éponyme des Tetela; Onkutshu et Membele sont ses enfants. Cfr. L. De HEUSCH, Autorité et prestige dans la société tetela, in: Zaïre, n°10, VIII, 1954, p.1012

(12) J. KI-ZERBO, Histoire de l'Afrique, Hatier, Paris, 1972, pp.96-100; R. CORNEVIN, op. cit., p.43-44

(13) G. HUSTAERT, Les Mongo: Aperçu général, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, 1961, p.3

(14) R. CORNEVIN, op. cit., p.30

(15) H. BAUMANN et D. WESTERMANN, Les peuples et les civilisations de l'Afrique, Payot, Paris, 1964, pp.462-464

Pour plus d'amples renseignements sur les chantiers archéologiques, cfr. R. CORNEVIN, op. cit., pp.27ss

(16) Th. OBENGA, op. cit., p.43

(17) L. DELCOURT et A. DALLONS, Les Mongo du Sankuru, in: Bulletin Juridique Indigène, n°5, septembre 1949, p.139

(18) O. BOONE, La carte ethnique du Congo, M.R.A.C., Tervuren, 1961, pp.223-225

(19) A. OMARI, Le mariage coutumier chez les Bakusu, in: Kongo-Overzee, 1948, XIV, 1, pp.10-20

(20) NYEME-TESE, op. cit., p.7

(21) L. De HEUSCH, Autorité et prestige..., p.1012

(22) Cette appellation se rencontre couramment dans l'expression: "Haandjo-voe Ana w'Omoy" (je ne veux pas mourir pour les enfants d'Omoy). Expression employée pour marquer le refus de rendre service, surtout lorsque le service en question comporte un certain risque.

(23) NGUWO NDJOVU, "Onto. L'homme-personne dans la pensée traditionnelle tetela (Zaïre)", (Mémoire présenté pour l'obtention du grade de licencié en lettres à l'Universitas Fribourgensis Helvetiorum, Fribourg, 1978, pp.58-59

(24) J. MAQUET, Les civilisations noires, Coll. Marabout Université, éd. Horizons de France, Paris, 1981, pp.102-104

(25) Les Nkumi forment une association appelée "Confrérie du Léopard". C'est une association pacifique dont le but est de faire régner la paix et la concorde entre les membres de la communauté. En s'identifiant au léopard, les Nkumi ne développent pas une apologie de la violence; ils désirent seulement communier, à travers ce symbole, avec le principe même de la force vitale qui anime aussi bien le monde que la société. Cfr. L. De HEUSCH, Vie quotidienne des Mongo du Kasaï, in: Exploration du Monde, 6e Année, 1955-1956, pp.6-14

(26) Th. OBENGA, op. cit., p.50

(27) L'explication de cette absence d'une autorité centralisée, R. Cornevin la trouve dans les conditions géographiques (immensité de la forêt équatoriale, austérité du climat, difficultés de moyens de communication, etc.): "Trop occupés à survivre dans un milieu aussi inhospitalier", écrit-il, "ils ne songeaient pas à aller conquérir le voisin. Tous ces facteurs expliquent parfaitement l'absence de tout Etat centralisé et les très faibles densités humaines dans les états africains actuels occupés en partie par l'immense bloc de la forêt équatoriale: Sud-Cameroun, Guinée Equatoriale, Gabon, Congo-Brazzaville et Zaïre (ex-Congo Kinshasa)", op. cit., p.29.
Voir également: J. MAQUET, op. cit., p.89-108

(28) V. GUERRY, La vie quotidienne dans un village baoulé, INADES, Paris, 1970, p.29

(29) Chez les Tetela, le mariage est exogamique. Il est défendu de se marier entre gens de même parenté. Cependant, au cas où deux personnes ayant des liens de parenté passent outre les recommandations et les conseils des aînés, on tue une chèvre et on les asperge de sang pour supprimer l'empêchement de consanguinité.

(30) J. MAQUET, op. cit., pp.99-101

(31) De type patrilinéaire, les enfants, chez les Tetela, appartiennent au lignage paternel.

(32) A. KAGAME, "La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu", in: C.R.A., 5, 1969, p.9-10

(33) Th. OBENGA, op. cit., p.49

(34) J. COLLIER, Les paysannats du Nord-Sankuru (territoires de Lodja et de Katako-Kombe), in: Bulletin Agricole du Congo Belge, 50e Année, 3, 1959, pp.569ss
Cfr. Egalement J. MAQUET, op. cit., pp.107-109

(35) La grande intimité maternelle crée un lien durable, indestructible
Cfr. J. MAQUET, op. cit., p.91

(36) D. ZAHAN, Religion, Spiritualité et Pensées africaines, Payot, Paris, 1970, p.36

(37) KHALIL GIBRAN, Le Prophète, éd. Casterman, Paris, 1956, p.19-20

(38) SWAILEM SIDHOM, "Evaluation théologique de l'homme", in: Pour une théologie africaine..., p.147-148

(39) Lorsqu'il s'agit de la première grossesse, la belle-famille se rend auprès de sa belle-fille. On appelle celle-ci derrière la maison et l'aîné de la famille ou le wetshi (féticheur) lui déclare qu'elle est enceinte. D'ordinaire la femme accueille cette annonce avec des pleurs (sans doute par honte). On prépare alors un poulet et on célèbre ensemble avec les voisins la joie d'une prochaine naissance. Ce banquet s'appelle "oselo" et se mangeait jadis dans un van (ledi) où on mélangeait ensemble viande et riz. Tout le monde peut prendre part à ce banquet, y compris les passants et les étrangers. Dès que le repas est terminé, chacun vient essuyer ses mains pleines d'huile sur le ventre de la future maman; d'où le nom d'"oselo", qui signifie rendre lisse. Le but est de faciliter l'accouchement et de donner de la force à l'enfant à naître.

(40) V. GUERRY, La vie quotidienne..., p.49

(41) J.-A. ALLY, L'enfance chez les Wakusu, in: La voix du Congolais, n°47, 1950, p.88

(42) V. GUERRY, op. cit., p.49

(43) L.-V. THOMAS, "La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations", in: Religions africaines et christianisme, (Colloque International de Kinshasa, 9-14 janvier 1978, organisé par le Centre d'Etudes des Religions Africaines: CERA), F.T.C., Kinshasa, 1979, p.72

La naissance des jumeaux n'est pas toujours considérée comme un événement heureux par tous les Africains. Les Baluba (Zaïre), par exemple, appellent les jumeaux "enfants du malheur" (bana ba maluwa) et les considèrent avec aversion. Toute naissance gémellaire plonge le village dans une situation dangereuse. C'est pourquoi le père doit s'acquitter d'une amende et subir des injures obscènes. Cfr. Th. THEUWS, De Luba-Mens, M.R.A.C., Tervuren, 1962, p.27
Plus radicaux, les Thonga du Mozambique considèrent toute naissance gémellaire comme une souillure, source de grands malheurs. L'impureté de la mère est pire que celle d'une veuve. Elle doit se soumettre à un rituel complexe et ne pourra reprendre la vie sexuelle avec son mari avant d'avoir eu un enfant d'un amant. Cfr. H.A. JUNOD, Moeurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine, Paris, 1936, t.II, pp.387-392

(44) L. ILONGA, "Les enfants jumeaux chez les Mkundo", in: La voix du Congolais, Ve Année, n°34, 1946, p.23

(45) Il est de coutume chez les Tetela, lorsqu'on veut allumer le feu au foyer, d'aller chercher une braise ardente ou un tison fumant chez le voisin. L'interdiction vise ici à préserver l'enfant contre les gens "au mauvais coeur" (ankanga w'otema kolo) qui chercheraient à lui nuire.

(46) V. GUERRY, op. cit., p.52

(47) Conseil Presbytéral de Dakar: Session d'anthropologie, décembre 1972, p.31

(48) Nous reviendrons sur ce point plus loin en parlant de la sorcellerie

(49) V. GUERRY, op. cit., p.29-30

(50) J. MBITI, Religions et Philosophie africaines, éd. Clé, Yaoundé, 1972, p.35

(51) L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, La terre africaine et ses religions, éd. Larousse, Paris, 1975, p.38

(52) J. MBITI, op. cit., p.119

(53) Ibid.

(54) L.-V. THOMAS, "Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle", in: La notion de Personne en Afrique Noire, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1973, p.397

(55) Conseil Presbytéral de Dakar, op. cit., p.27

(56) F. EBOUSSI BOULAGA, La crise du Muntu. Authenticité africaine et Philosophie, Présence Africaine, Paris, 1977, p.44

(57) E. BARBOTIN, L'humanité de l'homme, Aubier, Paris, 1970, pp.154-156

(58) Les Yoruba du Dahomey ont l'habitude d'imposer trois ou quatre noms à l'enfant. Cfr. S. JOHNSON, The History of the Yorubas, London, 1921, p.79

(59) E. BARBOTIN, op. cit., p.156

(60) N'SOUGAN AGBLEMAGNON, L'Afrique noire: La Métaphysique, l'Ethique, l'Evolution actuelle, in: Comprendre, Soc. Europ. de Culture, Venise, 1961, p.5

(61) V. GUERRY, op. cit., p.30

(62) P. AUZANNEAU, "La sorcellerie en Afrique Equatoriale Française", in: La Sorcellerie dans les pays de Mission, XIIIe Semaine missiologique de Louvain, 1936, p.113

(63) Nous y reviendrons dans les détails en parlant de la sorcellerie.

(64) S. SIDHOM, "Evaluation théologique..., op. cit., in: Pour une Théologie Africaine..., p.143-144

(65) Allusion aux mauvais traitements que subissent les veufs et les veuves à la mort de leur partenaire, par les membres du clan perdant.

(66) Pour recevoir la bénédiction, les enfants se mette à genoux ou s'inclinent et livrent la tête près de la bouche du mourant. Celui-cie leur asperge la tête de gouttelettes de salive en disant: "Nkuse, nkuse...".

(67) V. MULAGO, Un visage africain du christianisme, Présence Africaine, Paris, 1962, p.64. Selon l'auteur, les derniers instants des Africains sont, en général, beaucoup moins terrifiants que ceux des Occidentaux parce qu'ils (les Africains) croient fermement à la survie, à un au-delà qui, pour eux, est une certitude.

(68) L.-V. THOMAS, "La religion négro-africaine...", p.82-83

(69) Ibid., "Le pluralisme cohérent...", in: La notion de Personne..., op. cit., p.401

(70) V. GUERRY, op. cit., p.30

(71) Ce rite est pratiqué également chez les Malinke et les Bambara du Mali. Cfr. Y. CISSE, "La société des chasseurs malinke", in: Journ. de la Soc. des Africanistes, 1964, p.205

(72) D. LEGER, "La fête et la mort", in: Le sens de la mort, Echanges, 98, Paris, Novembre 1970, pp.14-16

(73) G.E. BRAUSCH, La magie, science ou métaphysique?, in: Union des Anciens Etudiants de l'Université Libre de Bruxelles, 24e anné', 188, 1950, pp.23-27

(74) V. GUERRY, op. cit., p.30

(75) Chez les Yoruba (Nigéria, Dahomey) et les Mosi (Haute-Volta), il existe la coutume dite de l'"interrogatoire du mort" (Kasab), qui a pour but de savoir quelle est la raison qui explique le décès, car ce dernier peut provenir soit d'un désir d'aller rejoindre les ancêtres qui séjournent, dit-on, en Guinée Bissau, soit d'une vengeance exécutée par un ennemi (poison) ou par le sorcier (mauvais sort). Le kasab (interrogatoire) est décidé par les porteurs. Ceux-ci indiquent la personne qui doit poser la première question. Le rite semble assez stéréotypé: debout devant les porteurs, la personne désignée interroge:

> - "Est-ce là la fin de la vie?
> Qui est-ce qui t'a tué? Est-ce à cause de quelqu'un que tu es mort?
> Peut-être as-tu désobéi au Bakiin royal?..."

Si toutes les réponses sont négatives, - ce qui est indiqué par le recul du cadavre -, on change la nature des questions:

> - "Est-ce un homme qui t'a tué? etc."

Mais lorsque la réponse reste encore négative, l'asaba (celui qui interroge) pose une ultime question:

– "Donc tu devais mourir aujourd'hui?"

Le recul et l'avance expriment ainsi la réponse du mort.

Cfr. L.-V. THOMAS, "Vie et mort en Afrique: Introduction à l'ethnotanalogie", in: Revue de Psychologie des Peuples, 27, 1972, p.122

(76) Voir à ce propos: P. LOWA, "Notes sur la mort et l'au-delà", in: CERCAS, n°1, Lubumbourg, 1970, pp.104-106; J.A. NYEME, "La mort chez les Tetela", in: Pastoralia, t.V, juin 1969, p.32; V. GUERRY, op. cit., p.75. L'auteur note que chez les Baoulé, "avant de recouvrir de terre la tombe, un ancien s'approche et au nom de tout le village fait les adieux au mort; car c'est le moment précis où l'esprit du défunt va partir pour le séjour des morts. Au cas où les rites de divination n'auraient pas encore été faits, on ajouterait quelques recommandations: 'Yao! nous te faisons nos adieux; nous ignorons qui t'a tué: si c'est Firmament qui t'a pris, va t'étendre dans le calme; mais si c'est un ennemi, tue-le et emmène-le avec toi au séjour des morts".

(77) J. MBITI, "L'eschatologie", in: Pour une Théologie africaine..., op. cit., p.228

(78) D'après la conception mythologique tetela, la mort est entrée au monde à cause de l'inconduite des hommes, comme en témoigne le mythe d'"Eholoholo", le Dieu-arrivant-à-l'improviste, rapporté par P. Lowa, art. cit., p.111:

> "Eholoholo, le Dieu-arrivant-à-l'improviste, créa le forgeron et la femme. Le forgeron épousa cette femme. Alors Dieu dit au forgeron: 'Construis et nourris ta femme'. Le forgeron et sa femme cohabitèrent et eurent des enfants. L'aîné fut un sorcier et était très méchant, il malmenait atrocement ses frères. Chaque fois qu'il frappait, c'était la mort.
>
> La vie que menaient le forgeron et ses enfants dans la cour d'Eholoholo était une vie heureuse. Ils avaient tout. Ils n'avaient qu'à manger et à se reposer. Mais à cause de la méchanceté du fils aîné du forgeron, Eholoholo se fâcha, expulsa le forgeron, sa femme et ses fils de chez lui. Avant de chasser le forgeron, Eholoholo lui confia les outils et lui dit de se débrouiller tout seul.
>
> Avant de quitter sa cour, Eholoholo lui donna une idée. Il lui dit: 'Forge une lance et donne-la à ton second fils'. Le forgeron exécuta l'ordre d'Eholoholo. Il fit la lance et la donna à son second fils. Dès ce moment, le second fils fut institué chef, car c'est lui qui tient la lance pour sauvegarder la paix et pour effrayer les autres enfants de peur qu'ils ne s'entretuent.
>
> Ainsi ceux qui meurent rentrent chez Eholoholo. Ils reprennent la vie qu'avaient le forgeron et ses enfants avant leur expulsion. Nous ne savons pas comment ils vivent, mais il y a une différence entre les méchants et les bons".

De son côté, J. Mbiti dans l'Eschatologie, écrit: "Presque partout en Afrique, les mythes traditionnels admettent que l'homme devait, à l'origine, recevoir le don de l'immortalité. La mort n'est venue qu'ensuite, due, on le croit le plus souvent, à la désobéissance de l'homme, aux mauvais traitements infligés au messager de l'immortalité, ou à l'échec de ce dernier", op. cit., p.225

(79) M.-P. HEBGA, Emancipation d'Eglises..., p.138

(80) Il faut souligner ici la croyance selon laquelle les sorciers possèdent le pouvoir de s'emparer du "dedi" (ombre) d'un homme, de l'affaiblir et même de le détruire; ce qui provoque, croit-on, la destruction instantanée du "lomu" (souffle) et la libération de l'esprit (edimu), c'est-à-dire la mort. Car l'"edimu" (esprit) ne demeure jamais dans un corps privé du souffle de vie (lomu) et de l'ombre (dedi).

(81) DIKA AKWA, La Bible et la sagesse bantoue, Coll. Centra-Coam, Série A, Paris, 1955

(82) P. TEMPELS, op. cit., p.54-55

(83) H. NICOD, La vie mystérieuse d'Afrique, Payot, Genève-Lausanne-Berne-Bâle, 1943, p.129

Voir également: J. FRAZER, The native races of Africa and Madagascar, Percy Lund Humphries and Coltd, London, 1968, p.141

(84) F.M. LUFULUABO, "La condeption bantoue face au christianisme", in: Personnalité africaine et Catholicisme, (Ouvr. coll.), Prés. Afric., Paris, 1963, pp.116-118

(85) Ibid., p.118

(86) R. TROISFONTAINES, La mort, (Ouvr. coll. avec J. OKINCZYC et D. DIFFINE), éd. P. Lethielleux, Paris, 1948, p.29

(87) H. BON, La mort et ses problèmes, P.U.F., Paris, 1941, pp.11ss

(88) Nous reviendrons sur le sens des principes vitaux dans le paragraphe traitant des composantes de l'être humain.

(89) E. MUJINYA, Le mystère de la mort chez les Bantu, in: Cahiers des Religions Africaines, n°5, 1969, p.26

(90) M.-P. HEBGA, Emancipation d'Eglises sous-tutelle..., p.138

(91) A. DIARRA, "La notion de personne chez les Zarma", in: La notion de Personne en Afrique Noire..., p.370

(92) J.A. NYEME, "La mort chez les Tetela..., art. cit., p.27-28

(93) P. TEMPELS, La Philosophie bantoue..., op. cit., p.37-38

(94) S. SIDHOM, Evaluation théologique..., op. cit., p.154

(95) P. LOMA, art, cit., p.109; l'auteur écrit notamment: "Celui qui est mort peut venir dans notre monde sous forme d'esprit 'On' osango'. Certains savent découvrir chez le nouveau-né quelques signes qui lui font ressembler à un tel membre de famille défunt. Souvent celui-là porte le nom de ce dernier à qui il ressemble".

(96) J. Van WING, Etudes bakongo, t.II: Religion et magie, éd. G. van Wampenhout, Bruxelles, 1938, p.37

(97) BIRAGO DIOP, "Souffles", in: Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache (Senghor), P.U.F., Paris, 1948, p.144

(98) Van Der LEEUW, La religion dans son essence et ses manifestations, Payot, Paris, 1955, p.206-207

(99) W. JANKELEVITCH, Philosophie première, P.U.F., Paris, 1954, p.55-56

(100) L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, La terre africaine et ses religions, Paris, 1975, p.96

Voir également: H. HASELBARTH, Die Auferstehung der Toten in Afrika: Eine théologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal, Gütersloh, 1972, p.234

(101) R. JAULIN, La mort sara, éd. Plon, Paris, 1967, p.64

(102) Voir à ce propos l'ouvrage de M. GUIOMAR, Principes d'une esthétique de la mort, éd. J. Corti, Paris, 1967

(103) Voir à ce propos le remarquable ouvrage en collaboration sur: "La notion de la personne en Afrique Noire", C.N.R.S., Paris, 1978

(104) L.-V. THOMAS, La religion négro-africaine..., p.76

(105) X. SELIMOIS, "L'adaptation dans le culte", cité par F.M. LUFULUABO, in: Personnalité africaine..., p.120

(106) P. LOMA, art. cit., p.105

(107) E. BARBOTIN, op. cit., p.38

(108) Ibid., p.39

(109) H. MAURIER, "Philosophie de l'Afrique noire", in: Studia Instituti Anthropos 27, Verl. des Anthropos-Instituts, St. Augustin bei Bonn, 1976, p.74

(110) Ibid.

(112) Voir à ce propos: M. HENRY, Philosophie et phénoménologie du corps, P.U.F., Paris, 1957; F. CHIPRAZ, Le corps, P.U.F., Paris, 1963; Cl. BRUAIRE, La philosophie du corps, Seuil, Paris, 1968

(113) A. KAGAME, "La place de Dieu et de l'homme..., art. cit., p.6

(114) Il s'agit de la magie d'origine songye (Zaïre), qui consiste à s'emparer de l'ombre de la personne qu'on voudrait sacrifier aux esprits comme gage ou comme offrande de reconnaissance.

(115) CHETELAIN, "Die Begriffe und Wörter für Leben, Geist, Seele und Tod im Kimbundu", in: Zeitschrift für Afrikanische und Oceanische Sprachen, II Jahrg., Berlin, 1896, pp.42-45

(116) A. KAGAME, "La place de Dieu..., p.6

(117) G. Le MOAL, "Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo", in: La notion de personne..., p.197

(118) L. De HEUSCH, "Le sorcier, le Père Tempels et les jumeaux mal venus", in: La notion de personne..., p.235

(119) A. KAGAME, La philosophie bantu comparée, Présence Africaine, Paris, 1976, p.241

(120) Ibid., p.242

(121) P. TEMPELS, La Philosophie bantoue..., p.27-28; les mots soulignés sont de nous.

(122) Les Baluba-Shaba forment l'une des ethnies habitant le Zaïre. Cette population, apparentée aux Baluba du Kasaï (Zaïre) habite le Sud du pays, dans la Province (Région) du Shaba. L'ouvrage de Tempels se rapporte uniquement à la partie habitant le Shaba et ne puise à aucune autre documentation en dehors de cette population.

(123) Nous citerons entre autres: A. MEMEL FOTE, in: Colloque sure les Religions africaines, Abidjan, 1972, p.36-37; L. De HEUSCH, Pourquoi l'épouser et autres essais, Paris, 1971, pp.270ss; Th. THELWS, Naître et mourir dans le rituel luba, in: Zaïre, XIV, 2 et 3, pp.115-173; Idem, Le réel dans la conception luba, in: Zaïre, XV, 1, pp.3-43; A. DOUTRELOUX, L'ombre des fétiches, Société et Culture Yombe, Louvain-Paris, 1967; L.-V. THOMAS, Philosophie de la Religion négro-africaine, in: Afrique-Documents, Dakar, n°79, 1965, pp.51-73; A. KAGAME, La philosophie bantu comparée..., op. cit.; F. EBOUSSI BOULAGA, La crise du Muntu..., op. cit.; G. KAJIGA, Untu: Patrimoine culturel des peuples d'Afrique sud-saharienne, Kinshasa, 1968; J. VANSINA, "Les croyances religieuses des Kuba", in: Zaïre, XI, 7, 1958, pp.725-758

(124) J. VANSINA, "Les croyances religieuses..., op. cit., p.752

(125) A. DOUTRELOUX, L'ombre des fétiches..., op. cit., p.238

(126) Th. THELWS, Textes luba, in: Bulletin du C.E.P.S.I., 1954, p.49

(126) A. DOUTRELOUX, op. cit., p.240

(127) Ibid., p.241

(128) A. KAGAME, La Philosophie bantu comparée..., p.211

(129) P. TEMPELS, La Philosophie bantoue..., p.122

(130) L.-V. THOMAS, Philosophie et religion négro-africaine..., op. cit., pp.51-73

(131) B. NDAYIRIKUNDO KURURU, "Umutima, expression de la vie affective et émotionnelle de la personne humaine", in: Au coeur de l'Afrique, 3, 1978, p.104

(132) A. KAGAME, Philosophie bantoue comparée..., p.240

(133) L. LEVY-BRUHL, L'âme primitive, éd. Félix Alkan, 1927, pp.1-3

(134) H. DESCHAMPS, Les religions d'Afrique Noire, Paris, 1954, p.19

(135) Voir à ce propos A.R. RADCLIFFE-BROWN and D. FORDE, African Systems of Kinship and Marriage, Oxford, 1950

(136) I.P. LALEYE, La conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba: Approche phénoménologique, H. Lang et Cie, S.A., Berne, 1970, p.149

(137) G. GURVITCH, Traité de Sociologie, P.U.F., Paris, 1968, p.173

(138) J.-P. VERNANT, Mythe et pensée chez les Grecs, Maspero, Paris, 1963, p.9

(139) L.-V. THOMAS, "Le pluralisme cohérent..., p.397

(140) Dans cette description de la vision tetela du monde, nous nous inspirerons largement des éléments d'études élaborées par J. Jacobs et ses collaborateurs. Cfr. J. JACOBS, B. OMEONGA et C. KITETE, Essai de cosmologie tetela, in: Aequatoria, 23, n°3, 1960, pp.81-99. Nous suivrons également le travail de Nyeme-Tese, Munga, éthique..., op. cit., pp.15-19; et de NGUWO-NDJOVU, Onto. L'homme-personne..., op. cit., pp.61-76

Nous y ajouterons évidemment les éléments de notre propre enquête sur le terrain, enquête effectuée à Tshumbe, Okolo, Lodja et Otshudi-Ujalo du 16.08.1981 au 10.01.1982.

(141) PAUL VI, Africae terrarum, in: A la rencontre des religions africaines, éd. Ancora, Roma, 1969, p.41-42

(142) J. JACOBS, B. OMEONGA et C. KITETE, Notre Univers. Essai de Cosmologie tetela.. op. cit., p.83

(143) NGUWO NDJOVU, op. cit., p.62

(144) J. JACOBS e.a., op. cit., p.83

(145) J.K. NYERERE, Freedom and Socialism, Oxford University Press, Dar-es-Salaam, 1968, p.5

(146) NYEME TESE, Munga..., op. cit., p.16

(147) Dieu, en tetela, s'appelle "Onya-Shongo"; ce qui signifie étymologiquement: Onya-wa-Shongo: le soleil brillant de splendeur ou le soleil le plus brillant; symbole de puissance, d'éclat, de majesté et de force. Nous y reviendrons en parlant des noms divins.

(148) Les Tetela, tout comme la plupart de populations bantu sont fortement monothéistes. En dehors de Dieu lui-même, aucun autre élément du cosmos n'a été "divinisé" par eux. Cfr. L.-V. THOMAS, La religion négro-africaine..., p.78; l'auteur écrit: "Les conceptions du dieu Soleil ou Pluie, de la déesse Terre ne sont que les personnifications symbolique de l'Etre Supérieur, en tant que dispensateur des forces de fécondité".

(149) Chez les Tetela, chaque épouse d'un polygame dispose d'une maison qui est la sienne propre. Toutefois, les enfants de différentes épouses peuvent aller passer la nuit chez l'une ou l'autre - car toutes sont considérées par chaque enfant comme ses "mère" -, ou rester auprès de leur propre mère.

(150) J. JACOBS e.a., op. cit., p.91

(151) Les "ana w'ekanga" (sing. On'Okanga) signifient littéralement: enfants du médicament; les "ana w'esango" (sing. On'osango) signifient: enfants en pépinière. Il s'agit ici des enfants in fieri. Les Tetela reconnaissent aux enfants une "préexistence" sous diverses formes avant de prendre chair chez des hommes favorisés par le sort.
Il faut noter que le terme "okanga" dans "on'okanga" a perdu son sens premier de "médicament" pour signifier ici l'effet, le bien, l'avantage de ce dernier. L'homme favorisé par la chance est considéré comme ayant un "okanga". Cfr. Nyeme TESE, Munga..., op. cit., p.17

(152) J. JACOBS e.a., op. cit., p.90

(153) Le mot" kiano" vient du verbe "mpane", qui signifie suspendre. On fait allusion ici au fait que le poisson ou la viande n'est boucanée chez les Tetela qu'en étant suspendue au-dessus du feu.

(154) J. JACOBS e.a., op. cit., p.90

(155) Ibid., p.92

(156) Chez les Tetela, les jumeaux sont une bénédiction spéciale du ciel. Cfr. supra, p.137

(157) J. JACOBS e. a., op. cit., p.93

(158) "Nsonçayoto" dérive du verbe "nsonça" qui signifie louer, faire l'éloge de, et du substantif "yooto" (étoile). L'expression veut dire: l'étoile somptueuse, belle. Allusion à sa brillante lumière.
La "Lomami" est une rivière qui coule à l'Est du pays tetela; le "Lomanda" indique la région qui est à l'Est: ainsi Nsonçayoto-la-Lomami signifie la belle étoile de l'Est.

(159) J. JACOBS e. a., op. cit., p.99

(160) A. KAGAME, La Philosophie bantu comparée..., op. cit., p.185

(161) E. MORIN, L'homme et la mort dans l'histoire, Seuil, Paris, 1971, p.121

(162) J. JACOBS e.a., op. cit., p.83

(163) Nous reviendrons plus en détail sur ce point en parlant de l'eschatologie tetela.

(164) NYEME-TESE, Munga..., p.20

(165) MULAGO gwa CIKALA, "Symbolisme dans les Religions traditionnelles africaines et Sacramentalisme", in: R.C.A., 4-5, juillet 1972, p.468

(166) F. EBOUSSI BOULAGA, La crise du Muntu..., p.16

(167) Voir à ce propos: L. FROBENIUS, The Voice of Africa, vol.I, O.U.P., Londres, 1913, p.XIIIs; E. SMITH, African ideas of God, Edinburgh House Press, 2e éd., Londres, 1961, p.I

(168) J. MAQUET, Africanité traditionnelle et moderne, Présence Africaine, Paris, 1967, pp.8-10, 15-20, 30

(169) F. EBOUSSI BOULAGA, La crise du Muntu..., op. cit., p.43

(170) "Tradition et Modernisme en Afrique Noire" (Rencontres Internationales de Bouaké), éd. Seuil, Paris, 1965, p.94

(171) L.E. BARRET, Soul-Force, Anchor Press, Doubleday, New York, 1974, p.17

(172) M. KINGSLEY, Travels in West Afrika, London, 1897, p.508

(173) H. LAEBERE, "Les termes qui désignent 'Dieu' en tetela", in: Pastoralia II, 2, 1964, p.114

(174) La plupart des noms divins en tetela, sont des noms composés. Ce qui nous semble être un signe de superlatif, Dieu étant aux yeux des Tetela, celui qui possède tout en abondance.

(175) J. JACOBS e.a., op. cit., p.83

(176) NYEME-TESE, Munga..., p.34

(177) S. SIDHOM, op. cit., p.140

(178) M. ELIADE, Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1974, p.47

(179) J. MBITI, Africain Religions and Philosophy, éd. Heinemann, Nairobi, Ibadan et Londres, 1969, p.22

(180) E. BOLAJI IDOWU, God in Yoruba Belief, Longmans, Londres, 1962, p.61s

(181) A.M. DEL MOLINO, "L'idée de Dieu chez les Bubis de Fernando Poo", in: R.C.A., 11, 1956, p.34

(182) Ibid., p.40

(183) J. MBITI, Africain Religions..., p.38

(184) J.B. DANQUAH, The Akan Doctrine of God, Lutterworth Press, Londres, 1944, 1ère éd., p.45

(185) Ibid., p.38s

(186) P. TASTEVIN, Le fétichisme et sa signification, in: La XIIIe Semaine de Missiologie, Louvain, 1935, p.39

(187) J.J. WILLIAMS, African's God in East Africa, vol. VII, Massachusetts, 1937, p.218

(188) P. TASTEVIN, op. cit., p.40

(189) L.-V. THOMAS, Ethnologie générale, Paris, 1968, p.324

(190) Idem, La Religion négro-africaine..., p.72-73

(191) B. HOLAS, Les dieux d'Afrique Noire, éd. Geuthner, Paris, 1968, p.23

(192) C. HAULE, Bantu "wirtschaft" and christian moraly, éd. Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Schöneck-Beckenried (Suisse), 1969, p.12

(193) M. UNEGBU, Ibos and Christianity, in: Missionary Annals 2, 1954, p.12; voir également, C.K. MEEK, "The Religions of Nigeria", in: Africa, 3, 1943, p.112-113: "Mais c'est un Dieu éloigné, de personnalité vague, et on offre rarement le sacrifice directement à lui".

(194) M. ELIADE, Traité d'histoire des religions..., p.53

(195) J. FRAZER, The Worship of Nature, London, 1926, p.119s

(196) Ibid., p.150

(197) R. PETTAZZONI, Dio, I (L' Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi), Roma, 1922, p.239

(198) M. KINGSLEY, op. cit., p.508

(199) D. ZAHAN, op. cit., p.27

(200) M. ELIADE, Traité d'histoire des religions..., p.57

(201) Ibid., p.55

(202) Van Der LEEUW, La religion dans son essence..., p.165

(203) Ibid.

(204) J.C. FROELICH, Nouveaux Dieux d'Afrique, éd. de l'Orante, Paris, 1969, p.47-48

(205) J. ROSNER, "Missionnary adaptation in theory and in practice", in: Missiology in Africa Today, Hatton J.B., Dublin, 1961, p.104

(206) Cl. PAIRAULT, Baum-le-Grand, village d'Iro, Institut d'Ethnologie, Paris, 1966, p.359

(207) Cl. PAIRAULT et J. POUILLON, "Un problème de vocabulaire", in: L'homme, Revue Française d'Anthropologie, juillet-septembre 1967, p.105

(208) R. BASTIDE, "Religions africaines et structures de civilisation", in: Prés. Africaine, n°66, 2e trimestre, 1968, p.101

(209) H. KRAEMER, La foi chrétienne et les religions non-chrétiennes, Delachaux et Niestlé, 1956, p.154

L'auteur affirme que: "En dehors du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, du Dieu et Père de Jésus-Christ, la seule vraie religion, toutes les autres religions ou formes religieuses, quelles que soient leurs qualités et leurs valeurs, visent en dehors de la cible et sont malgré leurs prétentions, de fausses religions".

(210) Certaines populations africaines - bien que très rares - semblent en effet ignorer totalement l'existence d'un tel Etre. Voici à ce propos le témoignage du Père Tastevin: "Cependant, chez les Buaka de M'Baïki, je n'ai pas pu trouver trace de la connaissance d'un tel Dieu, non plus que chez les Négrilles ou les Pygmées de leur dépendance... On me signale que l'ignorance est la même chez les Ba mi leke du Cameroun", op. cit., p.40

(211) P. TILLICH, Théologie de la culture, éd. Planète, Paris, 1968, p.302

(212) G. EBELING, "Elementare Besinnung auf Verantwortliches Reden von Gott", in: Wort und Glaube, Tübingen, 1960, pp.90ss et 349ss

(213) J. MBITI, "L'eschatologie"..., p.226

(214) S. SIDHOM, op. cit., p.145

(215) J. MBITI, L'eschatologie..., p.228

(216) Cfr. supra, note 78

(217) F.M. LUFULUABO, Vers une théodicée bantoute, Coll. Eglise Vivante, Casterman, Louvain, 1962, p.42

(218) A. KAGAME, "La place de Dieu et de l'homme..., p.10

(219) E. MUJINYA, op. cit., p.33

(220) L.-V. THOMAS, "Vie et mort en Afrique..., p.115

(221) G. BASTIDE, "A travers les civilisations", in: "Le sens de la mort", Echanges, 98, Paris, novembre 1970p.12

(222) P. TASTEVIN, op. cit., p.34

(223) L. DE HEUSCH, Vue quotidienne chez les Mongo du Kasaï..., p.17

(224) S.N. EZEANYA, "Dieu, les esprits et le monde des esprits", in: Pour une Théologie Africaine..., p.53

(225) NYEME-TESE, Munga..., p.41

(226) P. VOGLER, "Structuralisme et théologie: la divinité chez les Mossi", in: Annales de l'Université d'Abidjan, Série F.3, fasc. 3, 1971, p.290

(227) J. MBITI, L'eschatologie..., pp.229-230

(228) L.-V. THOMAS, "Vie et mort en Afrique..., in: R.Ps.P., p.116

(229) Ibid., p.117

(230) A. COLLE, La notion de l'âme désincarnée chez les Bashi, in: Congo, X, t.1, 1929, p.584

(231) H. MAURIER, La vie de l'au-delà selon la religion mossi, in: R.C.A., 23, n°4, pp.325-339

(232) Y. CISSE, "Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinke et les Bambara du Mali", in: La notion de la personne en Afrique Noire..., p.176

(233) J.R. GOODY, Death, Property and the Ancestors, Travistock Publications, London, 1962, pp.371ss

(234) H. MAURIER, La vie de l'au-delà..., art. cit., p.339

(235) J. MBITI, L'eschatologie..., p.229

(236) S.F. NADEL, Nupe Religion, London, 1954, p.248

(237) OKOT O'BITEK, African religions in Western scholarschip, Nairobi, 1970, p.62-63

(238) V. GUERRY, op. cit., p.95

(239) V. MULAGO, "La religion traditionnelle, élément central de la culture bantu", in: Colloque de Cotonou sur les Religions africaines comme source de valeurs de civilisation (16-22 août 1970), Prés. Afric., Paris, 1972, p.125

(240) A. SHORTER, African Christian Theology, London, 1975, p.126

(241) A.M. Del MOLINO, op. cit., p.38

(242) E. BOLAJI IDOWU, "Dieu", in: Pour une théologie africaine..., p.63-64

(243) P. TASTEVIN, op. cit., p.35

(244) H.V. BEIER, Die Religion der Yoruba in West-Nigeria, in: Kumba Tam, Darmstadt, 1957, p.8

(245) A. KALAMBA, "La conception de l'Au-delà et ses répercussions dans la vie morale chez les Ambun", in: R.C.A., 12, n°1, janvier 1957, p.22

(246) J. JACOBS e. a., op. cit., p.85

(247) M.A. FADIPE, The Sociology of the Yoruba, Houston, 1970, p.210

(248) G. WAGNER, "The Abaluyia of Kavirondo", in: Africain Worlds, éd. Forde, Oxford, 1954, p.48

(249) R.E. BRADBURY, Benin Studies, Londo, 1973, pp.213-250

(250) M. FORTES, "Some reflections on ancestor Worship in Africa", in: African Systems of thought, éd. By M. Fortes, London, 1965, p.137

(251) G. BALANDIER, Anthropo-logique, Paris, 1974, p.195

(252) V. MULAGO, "La religion traditionnelle..., p.125

(253) P. LOWA, art. cit., p.111

(254) A. COLLE, op. cit., p.588

(255) P. Van EYNDE, Le caractère religieux du Noir, in: La XIIIe Semaine de Missiologie de Louvain..., p.21

(256) J. JACOBS e.a., op. cit., p.85

(257) D. FORDE et G.I. JONES, The Ibo and Ibibio-Speaking Peoples of South-Eastern Nigeria, International Africain Institute, London, 1962, p.25

(258) J. JACOBS e.a., op. cit., p.85

(259) NYEME-TESE, Munga..., p.39

(260) J. JACOBS e.a., op. cit., p.87

(261) Ibid.

(262) Ibid., p.85

(263) E. BOLAJI IDOWU, "Dieu", in: Pour une théologie africaine..., p.62

(264) G. WAGNER, The Bantu of North Kavirondo, F. Cass and. Co., vol.I, London, 1949, p.178. L'auteur écrit notamment:
"The belief in these powers and in the variety of agents who wield them must naturally be compled with a desire to exercise an influence or control over them, i.e. to invoke them in so far as they are thought to be helpful and to combat them and banish them in so far as they deemed to be hostile".

(265) J. JORDAN, Bishop Shanahan of Southern Nigeria, Clonmore and Reynolds Ltd., Dublin, 1948, p.124

(266) D. WESTERMANN, The African Today and Tomorrow, O.U.P., London, 1949, p.83

(267) BIRAGO DIOP, "Souffles", in: Anthologie de la Nouvelle Poésie nègre et malgache, (Senghor), P.U.F., Paris, 1948, p.144s

(268) Voir à ce propos, LEHMANN-PETERSEN, Aberglaube und Zauberei von der ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart, Stuttgart, 1908

(269) Il y a lieu de donner à titre purement indicatif:
E. DOUTTE, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Alger, 1909; La Sorcellerie dans les pays de Mission, XIIIe Semaine missiologique de Louvain, 1963; F.H. MELLAND, In Witch Bound Africa, London, 1923; Dim DELOBSON, Les secrets des sorciers noirs, Paris, 1934; V.Y. MUDIMBE, "La sorcellerie comme langage et comme théorie", in: C.R.A.,8, 16 juillet 1974, pp.269-279; LUFULUABO MIZEKA, L'Anti-Sorcier face à la Science, éd. Franciscaines, Coll. Etudes Africaines, Mbuji-Mayi (Zaïre), 1978; M. HEBGA, Sorcellerie. Chimère dangereuse?, INADES Editions, Abidjan, 1979; L. KASANDA, Le Buloji-Mupongo des Luba du Kasaï (Zaïre). Les pouvoirs d'actions bénéfiques et maléfiques et leur signification ontique, (Thèse de doctorat en Philosophie), Institut Catholique de Paris, 1979; T.K.P. BUAKASA, L'impensé du discours. "Kindoki" et "Nkisi" en pays kongo du Zaïre, P.U.Z., Kinshasa et CEDAF-Bruxelles, 1973; LONGONYA DJONGONDO, Doka ou le problème du mal chez les Tetela, Mémoire de licence en Philosophie, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1977, etc.

(270) J. POUILLON, "Malade et Médecin, le même et ou l'autre (remarques ethnologiques)", in: Incidences de la Psychanalyse, n°1, Gallimard, Paris, 1970, p.82

(271) J.C. LAVIE, "Le psychanalyste est-il un sorcier?", in: Incidences de la Psychanalyse, n°1..., pp.105-113

(272) M. MANNONI, Le psychiatre, son "fou" et la psychanalyse, Seuil, Paris, 1970, p.70

(273) P. AUZANNEAU, "La sorcellerie en Afrique Equatoriale..., p.113

(274) P. LOWA, op. cit., p.110

(275) Ph. MARLIEU, La construction de l'imaginaire, Bruxelles, 1967, p.60

(276) M. BRIAULT, "A travers les sorcelleries africaines", in: Grands Lacs, n°1, 15 octobre 1949, p.3

(277) F. NICOLAS JACQUIER, Flagellum haereticorum fascinariorum, édité par J. MYNTZENBERG, Francfort, 1581, p.193-194

(278) Ibid., p.202

(279) L. De HEUSCH, "Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue", in: Echanges et Communications, vol. 2, Paris, 1970, p.804

(280) Les observations ici relatées proviennent de nos enquêtes sur le terrain, dans le diocèse de Tshumbe et des enquêtes menées en 1968 dans la même région par F. Nkombe, G. Shonço, B. Okoto et L. Djamba, cfr. CERCAS I, 1970, pp.73-89

(281) CERCAS I, p.75

(282) Les sorciers sont supposés agir le plus souvent au cours des nuits noires. on leur prête alors de répendre des étincelles (esase wa dja) lors de leurs déplacements nocturnes. Ils sont toutefois capables d'agir en tout moment, même en plein jour.

(283) Cette rançon est exigée afin d'endurcir le coeur du candidat et pour le rendre impitoyable. Une fois qu'il aura livré l'un des siens, il n'hésitera plus à nuire à n'importe qui.

(284) CERCAS I, p.77

(285) H. LAENNEC, Dieu dans le vaudou haïtien, Payot, Paris, 1972

(286) J. CAZENEUVE, Les rites et la condition humaine, P.U.F., Paris, 1958, p.176-177

(287) P. TASTEVIN, op. cit., p.29

(288) M. BRIAULT, op. cit., p.5

(289) Mgr. CUVELIER, La sorcellerie appelée Kindoki, in: La sorcellerie dans les pays de Mission..., p.89

(290) M. BRIAULT, op. cit., p.7. Nous disons bien "malgré lui", car le Père croyait décrire ici un "sorcier" dans le sens d'un homme dont les actions servent à nuire; alors qu'en réalité il décrit un "wetshi" (féticheur).

(291) L. HURBON, op. cit., p.162

(292) P. AUZANNEAU, op. cit., p.112

(293) Mgr. CUVELIER, op. cit., p.105-106

(294) P. AUZANNEAU, op. cit., p.121

(295) F. NKOMBE, op. cit., CERCAS, p.75

(296) L. De HEUSCH, op. cit., p.805

(297) Mgr. CUVELIER, op. cit., p.90

(298) P. AUZANNEAU, op. cit., p.113

(299) J. MBITI, Religions et Philosophie africaines..., pp.205-207

(300) J.C. FROELICH, Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest, éd. de l'Orante, Paris, 1964, p.192

(301) M. BRIAULT, op. cit., p.6

(302) C. LEVI-STRAUSS, La pensée sauvage, Plon, Paris, 1958, p.21

(303) M. MAUSS, "Théorie générale de la magie", in: Sociologie et Anthropologie, 3e éd., Paris, 1966, p.56

(304) C. LEVI-STRAUSS, La pensée sauvage..., p.25

(305) M. HEBGA, "L'efficacité symbolique", in: Croyance et Guérison, (Ouvr. coll.), éd. Clé, Yaoundé, 1973

(306) C. LEVI-STRAUSS, La pensée sauvage..., p.292-293

(307) J.M. JADOT, Le Juge et le Sorcier, Bruxelles, 1934; M.A. MOELLER, "Aniota et Mambela ou les Hommes-Léopards et la répression de la sorcellerie au Congo", in: La sorcellerie dans les pays de Mission..., pp.51-69

(308) R. SUDRE, Traité de Parapsychologie, Payot, Paris, 1956, p.263

(309) G. CONDOMINAS, "Sorciers et Magiciens", in: Le Monde des Sorciers: Egypte, Babylone, Hittite, etc., Coll. Sources orientales, éd. du Seuil, Paris, 1966, p.22

(310) Voir à ce propos: J.M. JADOT, Le Juge et le Sorcier...

(311) C. LEVI-STRAUSS, Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958, p.191

(312) Voir à ce propos: D. PAULME, Une société de Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui: Les Bété, éd. Mouton, Paris, 1962

(313) G. DIETERLEN, La religion bambara, P.U.F., Paris, 1951, pp.64ss

(314) P. RICOEUR, Le conflit des interprétations - Essai d'herméneutique, Seuil, Paris, 1969, p.450

(315) P. TEMPELS, La Philosophie bantoue..., pp.27-47

(316) P. AUZANNEAU, op. cit., p.113-114

(317) Y. KIMONI, Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d'une culture, P.U.Z., Kinshasa, 1979, p.121

(318) S. LEITH-ROSS, African Women. A Study of the Ibo of Nigeria, Faber, London, 1934, p.120

(319) J. JORDAN, op. cit., p.124

(320) BA AMADOU HAMPATE, L'animisme en savane africaine, in: Les Religions africaines traditionnelles..., p.34

(321) L. DENIS, Fétichisme, Magie et Christianisme: Objets bénits et Sacrements, in: R.C.A., 8, 1953, p.102

(322) A. BAILLY, Dictionnaire grec-français, éd. Larousse, Paris, 1895, mot "symbole"

(323) "La Psychanalyse, science de l'homme", (Ouvr. coll.), éd. Charles Dessart, Bruxelles, 1970, p.28

(324) "Rhétorique générale", (Ouvr. coll.), éd. Larousse, Paris, 1970, pp.115-118

(325) G. MARTELET, Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme, Desclée, Paris, 1972, pp.14-19

(326) A. LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., Paris, 1960, mot "symbole"

(327) M. ELIADE, Traité d'histoire des religions..., p.47

(328) Idem, Mythes, Rêves et Mystères, Gallimard, Paris, p.264-265

(329) L.-V. THOMAS, "La religion négro-africaine..., p.78-79

(330) C. ZUCKER, Psychologie de la superstition, Payot, Paris, 1952, p.44-45

(331) M.C. et E. ORTIGUES, Oedipe africain, Plon, Paris, 1966, p.201

(332) M. GRIAULE, cité par P. MALRIEU dans: "La construction de l'imaginaire", Bruxelles, 1967, p.62

(333) G. CALAME-GRIAULE, Ethnologie et langage: La parole chez les Dogons, Paris, 1967, p.16

(334) G. CONDOMINAS, op. cit., p.14

(335) J. Van WING, Etudes bakongo: Sociologie - Religion et Magie, Mémoire de l'I.R.C.B., Louvain, Desclée de Brouwer, 1938, p.122

(336) J. Van WING, Etudes bakonço..., p.131

(337) H. MAURIER, art. cit., p.11

(338) Voir à ce propos le schéma proposé par le Père P. Charles, in: La sorcellerie dans les pays de Mission..., p.32

(339) V. MULAGO, Editorial des "Cahiers des Religions Africaines", n°s 1 et 2, Kinshasa, juillet 1967, p.3; cfr. également: H. ACHESSY, "Les religions africaines comme source..., p.27

(340) H. CRAVAND, "Les religions africaines traditionnelles: source de civilisation spirituelle", in: C.R.A., IV, 8, 1970, p.163

(341) J. KI-ZERBO, op. cit., in: "Tradition et Modernisme en Afrique Noire", p.140

(342) H. MAURIER, Religion et Développement, Mame, Paris, 1965, p.2

(343) Idem, Essai d'une théologie du paganisme, éd. de l'Orante, Paris, 1965, p.55

(344) A. KAGAME, "La place de Dieu et de l'homme..., p.10

(345) E. MUJINYA, "Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres", in: C.R.A., III, 5, 1969, p.76

(346) H. CRAVRAND, "Les religions africaines traditionnelles..., p.166

(347) A. KAGAME, "La place de Dieu..., p.11

(348) M.J. HERSKOVITS, L'héritage du Noir, Mythe et Réalité, éd. Prés. Afric., Paris, 1969, p.234

(349) GERERTZ, La religion comme système culturel, in: Essais d'Anthropologie religieuse, Coll. Les Essais, CLXXV, Paris, 1972, p.33

(350) M.J. HERSKOVITS, op. cit., p.241

(351) A. KAGAME, "La place de Dieu et de l'homme..., p.8

(352) P. TEMPELS, La Philosophie bantoue..., p.122

(353) G. DEFOUR, Religions traditionnelles africaines, (notes de cours pro manuscripto), U.N.A.Z.A.-I.S.P., Bukavu, s.d., p.1

(354) P. TEMPELS, La Philosophie bantoue..., p.167

(355) M. ELIADE, Traité d'Histoire des Religions..., p.57

(356) L.-V. THOMAS, "La religion négro-africaine..., p.72

(357) P. TEMPELS, La Philosophie bantoue..., p.44; cfr. également: V. MULAGO, "Dialectique existentielle des Bantu et Sacramentalisme", in: Aspects de la culture noire, Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français", septembre 1958, Librairie Fayard, pp.146-171

(358) I. KAMIYA, "Préface" à "Identité culturelle africaine et éducation chrétienne", Document final du Séminaire-SRAM (Nairobi, 14-19 avril 1980), Kinshasa, 1981, p.6

(359) D. ZAHAN, Religion, Spiritualité..., p.7-8

(360) M. WILSON, Religion and the transormation of Society, Cambridge, 1971, p.137

(361) V. MULAGO, "Le pacte du sang et la communion alimentaire, pierres d'attente de la communion eucharistique", in: Les Prêtres Noirs s'interrogent..., p.171-172

(362) H. MAURIER, "Philosophie de l'Afrique Noire", in: Studia Instituti Anthropos, 27, Verlag des Anthropos-Instituts, St. Augustin beim Bonn, 1976, p.57

(363) ELUNGU P. ELUNGU, "Religions Africaines et Philosophie", in: Religions africaines et Christianisme, Colloque de Kinshasa..., p.92

(364) P. TEMPELS, Philosophie bantoue..., p.167

(365) E.P. ELUNGU, op. cit., p.95; voir également: J. MBITI, L'eschatologie..., op. cit., pp.219-222; A. KAGAME, "Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée bantu", in: "Les cultures et les temps", (Ouvr. coll.), Payot, UNESCO, Paris, 1975, pp.114-131

(366) V. MULAGO, "La participation vitale: Principe de la cohésion de la communauté bantu", in: Pour une Théologie Africaine..., p.194

(367) M. BUBER, La vie en dialogue, Aubier, Paris, 1959, p.74

(368) P. PARIN-MORGENTHALER et C. PARIN-MATTEY, Les Blancs pensent trop. Considérations psychanalytiques sur le moi du groupe, Payot, Paris, 1967

(369) J.C. BAHOKEN, Clairières métaphysiques africaines, Présence Africaine, Paris, 1967, p.115

(370) J. VANSINA, De la tradition orale: Essai de méthode historique, Terviuren, Bruxelles, 1961, p.88

(371) J. KENYATTA, Au pied du mont Kenya, Maspéro, Paris, 1967, voir la dédicace

(372) P. ERNY, "Mystiques de la quête et mystiques de la possession", in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXXI, 4, 1975, p.294

(373) V. MULAGO, Un visage africain du christianisme, Présence Africaine, Paris, 1965, p.119

(374) J.P. LALEYE, "Implications philosophico-sociologiques des composantes culturelles et religieuses de la vie humaine", in: Identité culturelle africaine et Education chrétienne..., p.74

(375) V. MULAGO, "La participation vitale..., p.192

(376) Th. THEUWS, Croyance et culte chez les Baluba, Prés. Afric., février-mai, 1958, p.25

(377) P. TEMPELS, La Philosophie bantoue..., p.35

(378) G. Van Der LEEUW, La religion dans son essence..., op. cit., p.187

(379) B. DAVIDSON, Les Africains..., p.160

(380) P. TEMPELS, La Philosophie bantoue..., p.66

(381) D. ZAHAN, Religion, spiritualité..., op. cit., p.119-120

NOTES DU CHAPITRE QUATRIEME

(1) J. RATZINGER, Eschatologie, Tod und ewiges Leben, Friedrich Pustet, Regensburg, 1977, p.89-90

(2) Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, herausgeg. Lothar Coenen u.a., R. Brockhaus, Wuppertal, 1979, p.840
Cfr. O. SCHILLING, Geist und Materie in biblischer Sicht, Stuttgart, 1967; G. GRESHAKE und G. LOHFINK, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1982, p.83-84

(3) Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, III, art. "Kardia" (coeur), p. 609ss; Th.W.N.T., IV, art. "nous" (esprit), pp.947ss

(4) G. GERLEMANN, basar (Fleisch), Th. H. A. T. I, 1971, pp.376-379; voir également: J. SCHARBERT, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch, Stuttgart, 1966

(5) J. PEDERSEN, Israel, its Life and Culture, t.I, 1927, pp.147. 152ss

(6) J. RATZINGER, op. cit., p.75-76

(7) J. PEDERSEN, op. cit., pp.313. 464-466
Voir également: L'hymne au soleil d'Echnaton, chez A. ERMANN, Die Literatur der Ägypter, 1923, pp.358-362; G. DOEDER, Urkunden über die Religion des alten Ägypten, 1923, PP.62-65

(8) W.W. BAUDISSIN, "Alttestamentliches Hayyim 'Leben' in der Bedeutung von Glück", in: Festschrift für E. Schayn, 1915, p.152

(9) J. NELIS, art. "Leben" (vie) in Bibel Lexikon, herausg. von H. Haag, Tübingen, 1968, col. 1023

(10) JOSEPHE, Antiquités 12,22: "Eux et nous, nous adorons le Dieu qui a formé tout ce qui existe, l'appelant à juste titre Zên (Zeus) et lui donnant ce nom parce qu'il a suscité la vie en tous".

(11) H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, Chr. Kaiser, München, 1977, pp.58-60

(12) Th. B. L. N. T., 840; cfr. J. NELIS, art. cit., col. 1023

(13) H.W. WOLFF, op. cit., pp.98-101

(14) Ibid., p.59

(15) W.W. BAUDISSIN, op. cit., p.157, note 1

(16) P. KLEINERT, "Zur Idee des Lebens im Alten Testament", Th. St. Kr., 68, 1895, pp.693ss

(17) H.W. WOLFF, op. cit., p.142

(18) J. NELIS, B.L. art. cit., col. 1023-1024
(19) H. KEES, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, 1926, pp.348ss
(20) Th.B.L.N.T., 840
(21) G. QUELL, Die Auffassung des Todes in Israel, (Neudruck), 1967, p.31
(22) J. RATZINGER, op. cit., p.75
(23) P. KLEINERT, art. cit., pp.720ss
(24) J. PEDERSEN, op. cit., pp.320, 327-329
(25) W.W. BAUDISSIN, op. cit., p.159
(26) J. RATZINGER, op. cit., p.74
(27) J. NELIS, art. cit. (B.L.), col. 1027; voir également: J. RATZINGER, op. cit., p.79
(28) N. MÜLLER et N.A. BEES, Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom, n°30, 1919, p.34
(29) J. NELIS, art. cit.,(B.L.), col. 1028
(30) H.J. KRAUS, Psalmen I. Neukirchen, 1960, p.127
(31) Ibid., p.520
(32) J. RATZINGER, op. cit., p.81
(33) J. NELIS, B.L., art. cit., col.1025
(34) J. RATZINGER, op. cit., p.82
(35) J. BONSIRVEN, Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, t.I, Paris, 1935, p.335-336; voir également: J. RATZINGER, op. cit., p.105-106
(36) BOSSUET, Discours sur l'histoire universelle, IIe Partie, c.19
(37) G. von RAD, Esprit, éd. Labor et Fides, Genève, 1971, p.238s
(38) Th.B.L.N.T., 842
(39) A. VACAN e.a., Dictionnaire de Théologie Catholique, Letouzey et Ané, Paris, 1950, art. "Vie éternelle", col.2962-2963
(40) DALMAN, Worte Jesu I, p.132
(41) J.NELIS, art. cit., (B.L.), col. 1026
(42) Th.B.L.N.T., 842; voir également: J. NELIS, art. cit., B.L., col. 1026
(43) J. NELIS, art. cit., (B.L.), col. 1026-1027
(44) G. von RAD, L'Esprit..., pp.113-126
(45) J. SICKENBERGER, Die Briefe des heiligen Paulus an die Römer und Korinther, Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, 4, 1932, p.80

(46) Th.W.B.N.T., T.II, art. Doxa, pp.250ss

(47) Th.W.B.N.T., t.III, art. Kerugma, p.715s

(48) Th.W.B.N.T., t.VII, art. stauros (croix), pp.575ss; t.VI, art. pistis, pp.218ss

(49) R. BULTMANN, Imago Dei, 1932, pp.53-62

(50) Th.B.L.N.T., 843

(51) J. RATZINGER, op. cit., p.101

(52) Th.W.B.N.T., t.VII, art. sotêria (salut), pp.989ss

(53) J.NELIS, art. cit., col.1027

(54) W. PANNENBERG, Esquisse d'une christologie, (traduit de l'allemand par A. Liefooghe), Paris, 1971, p.431: "Par la Résurrection qui lui a été accordée", écrit l'auteur, "Jésus est le Révélateur de la divinité de Dieu, car la Résurrection consacre le don total de Dieu, qui continue d'être le sien: en tant que parfaitement obéissant au Père, il est le Révélateur de la divinité de Dieu et il appartient donc indissolublement à l'être de Dieu. C'est ainsi qu'il est le Fils".

(55) E. JANOT, "Le pain de vie", in: Gregorianum XI, 1930, pp.161-170

(56) A. MICHEL, La "vie éternelle", in: Dictionnaire de Théologie Catholique..., col. 2964

(57) J. RATZINGER, op. cit., p.102

(58) R. BULTMANN, Z.d.Z., 6, 1928, pp.4-22

(59) Ibid., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1965, p.46

(60) J. NELIS, art. cit., (B.L.), col. 1027

(61) J. RATZINGER, op. cit., p.103

(62) Th.W.B.N.T., V, art. parresia (assurance), pp.877ss

(63) R. BULTMANN, art. doxa, Th.W.B.N.T., t.II, p.872

(64) J. RATZINGER, op. cit., p.112

(65) Th.W.B.N.T., t.II, art. Grâce de Dieu et miséricorde du Christ, 480ss

(66) Th.W.B.N.T., t.II, 528

(67) A. SCHILSON et W. KASPER, Théologiens du Christ..., op. cit., p.111, (commentant la pensée de K. Rahner).

(68) J. RATZINGER, op. cit., p.22; cfr. également pp.33-34; 39-40; 101

(69) E. von DOBSCHÜTZ, cité par G. LOHFINK, in. G. GRESHAKE und G. LOHFINK, op. cit., p.42

(70) C.K. BARRET, "New Testament Eschatology", in: Scottish Journal of Theology, vol. VI, n°2, Juin 1953, p.136

(71) A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu II, Darmstadt, 1963, p.10

(72) A. CONZELMANN, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: Z.Th.K., n°54, 1957, pp.277-296

(73) F. PRAT, La théologie de saint Paul, t.II, Paris, 1923, p.432

(74) Dans son livre "Christ et Temps", Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1947, O. CULLMANN interprète l'eschatologie dans le cadre d'une histoire du salut construite sur la notion selon laquelle "Christ" est le point central dans une conception linéaire du temps. En conséquence, le jour "J" est passé, et seule la victoire finale est encore à venir. Il établit une distinction rigide entre "ho kairos" et "ho chronos". Tandis que ce point de vue contribue certainement beaucoup à notre compréhension de l'eschatologie chrétienne, on ne peut le soutenir sans réserves, puisqu'il repose sur une prémisse partiellement fausse. Il n'y a pas une conception unique du temps dans la Bible, mais plusieurs; et la distinction entre les deux mots grecs désignant le temps n'est pas toujours tracée de façon rigide dans le Nouveau Testament.

Cfr. également J. BARR, Biblical Words for Time, S.C.M. Press, London, 1962

(75) J. MOLTMANN, Le Dieu crucifié, (traduit de l'allemand par B. Fragneau-Julien), Paris, 1974, p.212-213

(76) H. CONZELMANN, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, München, 1967, p.129

(77) F. MUSSNER, Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, Düsseldorf, 1967, p.95

(78) C.F.D. MOULE, "The Individualism of the Fourth Gospel", in: Novum Testamentum, vol. V, fasc. 3/3, 1962, pp.171-190

(79) A. VACANT e.a., Dictionnaire de Théologie Catholique..., art. "vie éternelle", col. 2964

(80) W. PANNENBERG, "Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung", in: Offenbarung als Geschichte, Göttingen, 1970, p.266

(81) Voir à ce propos: C.H. DODD, La prédication apostolique et ses développements, éd. Universitaires, Paris, 1964

(82) C.H. DODD, The Parables of the Kingdom, London, 1935, p.198

(83) J. RATZINGER, op. cit., p.41-42

(84) Ibid., p.48-49

(85) Voir à ce propos: N. CLARK, An Approach to the Theology of the Sacraments, S.C.M. Press, London, 1956; C.F.D. MOULE, "The Judgement theme in the Sacraments", in: Festschrift Dodd, 1956; Ibid., Worship in the New Testament, Lutterworth Press, London, 1961

(86) G. BORNKAMM, Qui est Jésus de Nazareth?, Paris, 1973, p.28

(87) Voir à ce propos: M. SECKLER, Das Heil in der Geschichte, München, 1964; E. GOSSMANN, Metaphysik und Heilsgeschichte, München, 1964; J. RATZINGER, Die Geschichtestheologie des heiligen Bonaventura, München, 1959

(88) K. BARTH, Der Römerbrief, 1922, p.486

(89) Y. CONGAR, Bulletin de Théologie dogmatique, in: R.Sc.Ph.Th., n°33, 1949, p463

(90) G. GRESHAKE, Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht, in: G. GRESHAKE und G. LOHFINK, op. cit., pp.82-120

(91) Ibid., p.82

(92) Cfr. A. SAND, Der Begriff "Fleisch" in den Paulinischen Hauptbriefen, Regensburg, 1967; G. DAUTZENBERG, Sein Leben bewahren, München, 1966; B. REICKE, Body and Soul in the New Testament, in: St. Th. 19, 1965, pp.200-212

(93) G. GRESHAKE, op. cit., p.84-85

(94) A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd.I, Gütersloh, 1965, p.161

(95) G. GRESHAKE, op. cit., p.88

(96) A. STUIBER, Refrigerium interim, Bonn, 1957

(97) Voir à ce propos: R. HEINZMANN, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, Münster, 1965; H.J. WEBER: Die Lehre von der Auferstehung der Toten in des Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Freiburg i. Br., 1973

(98) G. GRESHAKE, op. cit., p.91-92

(99) J.B. METZ, Caro cardo salutis, in: Hochland, 55, 1962, p.103s

(100) G. GRESHAKE, op. cit., p.93

(101) S. th.I, 29,1 ad 5

(102) G. SIEWERTH, Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln, 1963, p.78

(103) Sc. G. IV, 79

(104) G. GRESHAKE, op. cit., p.96

(105) DS. 1000; N.R. 901ss

(106) K. BARTH, Römerbrief, 2e éd., 1922, p.298

(107) Ibid., p.240

(108) Ibid., p.234

(109) G. GRESHAKE, "Endzeit und Geschichte", in: G. GRESHAKE und G. LOHFINK, op. cit., p.16

(110) H. KÜNG, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln, 1957, p.26

(111) Voir à ce propos: Glauben und Verstehen I-III, Tübingen, 1933, 1952, 1960; Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1953, 1958; Geschichte und Eschatologie, Tübingen, 1958

(112) R. BULTMANN, Geschichte und Eschatologie, Tübingen, 1958, p.181

(113) Ibid., Spiegel-Gespräch mit W. HARENBERG: "Ist Jesus auferstanden wie Goethe?", in: Der Spiegel 20, n°31, 1966, pp.42ss. Paru dans: "W. Harenberg, Jesus und die Kirchen", Stuttgart, 1966, p.210

(114) Ibid., Glaube und Verstehen, I, Tübingen, 1933, p.144s

(115) D. SÖLLE, Politische Theologie, Stuttgart-Berlin, 1971, p.68

(116) Voir: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich, 1948; Heil als Geschichte, Tübingen, 1965

(117) O. CULLMANN, Christus und die Zeit, op. cit., p.43s

(118) Ibid., p.71

(119) Ibid., p.72

(120) Ibid., Heil als Geschichte..., p.313

(121) Voir les ouvrages: The Parables of the Kingdom, London, 1935; History and the Gospel, Welwyn, 1938

(122) C.H. DODD, The Parables..., p.198

(123) Ibid., p.202

(124) Ibid., p.203

(125) Ibid., p.210

(126) J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung, München, 1964
Dans le même sens, voir: H. COX, Stadt ohne Gott, Stuttgart, 1967; Ibid., Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Stuttgart, 1968; W.-D. MARSCH, Zukunft, Stuttgart-Berlin, 1969; E. SCHILLEBEECKX, Gott. Die Zukunft des Menschen, Mainz, 1969

(127) J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung..., p.12

(128) Ibid., p.89

(129) Ibid., Marienbader Protokolle (Beitrag in), in: Forum 14, 1967, p.473

(130) J.B. METZ, Zur Theologie der Welt, Mainz, 1968, p.99

(131) Voir à ce propos: R. SCHAULL, Revolution in theologischer Perspektive, in: T. RENDTORFF und H.E. TÖDT, Theologie der Revolution, Frankfurt a.M., 1968; G. GUTIERREZ, Theologie der Befreiung, München-Mainz, 1973; J.H. CONE, A Black Theology of Liberation, New York, 1970; H. MOTTU, Noirs d'Amérique et opprimés du Tiers Monde à la recherche d'une théologie de la libération, in: Bulletin du Centre Protestant d'Etudes, n°1, 1972; "Le Manifeste noir", in: I.D.O.C., n°5, Paris, 1er juillet 1969, pp.27ss (Il s'agit d'un manifeste publié le 26 avril 1969 par le Comité National des Noirs responsables d'Eglise et la Fondation Interreligieuse pour l'Organisation Communautaire, sous la direction de James Forman); etc.

(132) J. RATZINGER, Eschatologie, Tod..., op. cit., p.59

(133) Ibid., n.59-60

(134) Cette controverse a été condensée par J. Ratzinger dans son livre "Eschatologie, Tod und ewiges Leben", 1977, dans ses paragraphes 5 et 6, pp.91-175, portant sur les idées avancées en 1976 par G. GRESHAKE et G. LOHFINK dans leur livre: "Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie", Freiburg i. Br., 1976; le livre a été réédité en 1982, pour répondre à la polémique soulevée par J. RATZINGER.

(135) P. ALTHAUS, Die letzten Dinge, Gütersloh, 6e éd., 1956; Ibid., Retraktationen zur Eschatologie, in: Theol. Lit. Ztg., 75, 1950, pp.253-260

(136) G. GRESHAKE, Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele..., op. cit., p.107

(137) P. ALTHAUS, Retraktationen..., op. cit., p.256

(138) J. RATZINGER, Eschatologie..., op. cit., p.94

(139) Ibid., op. cit., p.95

(140) G. GRESHAKE, Das Verhältnis..., op. cit., p.98; Voir également: O. KARRER, Über unsterbliche Seele und Auferstehung, in: Anima, n°11, 1956, pp.32ss; D. FLANAGAN, Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel, in: Concilium, 5, 1969, pp.60-66; P. BENOIT, Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod, in: Concilium, 6, 1970, pp.719-724

(141) Catéchisme hollandais, Annonce de la foi pour les adultes, Nijmegen-Utrecht, 1966, p.525

(142) G. GRESHAKE, Auferstehung der Toten, Essen, 1969, p.387; Catéchisme hollandais, p.525

(143) G. LOHFINK, "Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung", in: G. GRESHAKE und G. LOHFINK, op. cit., p.38

(144) Ibid., pp.41-48
(145) Ibid., p.49
(146) Ibid., p.61
(147) Ibid., p.61-62
(148) Ibid., p.222
(149) Cfr. E. BRUNNER, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, (Siebenstern-Taschenbücher, 32), München, 1967, p.167
(150) G. HOFFMANN, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, 1929, p.275
(151) G. LOHFINK, "Zur Möglichkeit..., op. cit., pp.64-66
(152) W. WIELAND, Kontinuum und Engelzeit bei Thomas von Aquino, in: Einheit und Vielheit. Festschrift für C.F. von Weizsäcker, Göttingen, 1973, pp.77-90
(153) Thomas, Summa Theologiae, Iq. 10a. 1.
(154) Ibid., S. Th. Iq. 10a. 1: in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus
(155) Ibid., S. th., Iq. 10a. 4: fluxus ipsius nunc est tempus
(156) Ibid., S. th. Iq. 10a. 5
(157) Ibid.
(158) G. LOHFINK, Zur Möglichkeit..., op. cit., p.66
(159) Ibid., pp.67-70
(160) Ibid., p.67
(161) Ibid.
(162) Ibid., p.67-68
(163) Ibid., p.69
(164) G. SCHERER, Eschatologie und geschichtliche Zukunft, Essen, 1972, p.62
(165) G. LOHFINK, "Zur Möglichkeit..., op. cit., p.69
(166) Ibid., p.70
(167) Ibid.
(168) Ibid.
(169) Ibid., p.72
(170) Ibid., p.74
(171) Ibid., p.76
(172) Ibid., p.80

(173) J. RATZINGER, Eschatologie..., op. cit., p.98
(174) Ibid., pp.99-112
(175) Ibid., p.103-104
(176) Ibid., p.141
(177) G. KRETSCHMAR, "Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel", in: Leben angesichts des Todes (Festschrift Thielicke), Tübingen, 1968, p.123.
(178) J. RATZINGER, Eschatologie..., op. cit., p.160
(179) Ibid., p.150
(180) Ibid., p.151
(181) Ibid., p.137
(182) Ibid., p.152
(183) ORIGENE, 7. Homilie über Leviticus, n°2, éd. Baehrens, 374-380; cité par H. de LUBAC, Glauben aus der Liebe, Einsiedeln, 1970, pp.368-373
(184) J. RATZINGER, Eschatologie..., op. cit., p.193
(185) Ibid., p.160-161
(186) J. DANIELOU, Christologie et eschatologie, in: A. GRILLMEIER - H. BACHT, Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg, 1954, pp.280-286
(187) J. RATZINGER, Eschatologie..., op. cit., p.164
(188) Ibid., p.165
(189) Th. MAERTENS, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste, Mainz, 1965, p.42
(190) J. RATZINGER, Eschatologie..., op. cit., p.168
(191) Ibid.
(192) Ibid., p.170
(193) Ibid., p.169
(194) Ibid., p.175
(195) G. LOHFINK, "Zur Möglichkeit..., op. cit., p.79
(196) In: Documentation Catholique, n°1769, t.76, août 1979, pp.708-710
(197) R. ETCHEGARAY, in: D.C., n°1769, t.76, août 1979, p.708
(198) D.C. n°1769, p.709
(199) Ibid., p.708
(200) Ibid., p.709
(201) Ibid.
(202) Ibid., p.710

(203) P. TEILHARD de CHARDIN, "Science et Christ": Oeuvres, vol. IX, éd. Seuil, Paris, 1965, p.39

(204) W. PANNENBERG, "Dogmatische Thesen..., op. cit., p.106

(205) D.C., n°1754, 1978, p.1068

(206) J. MOLTMANN, Théologie de l'espérance, (traduit de l'allemand par Françoise et J.-P. Thévenaz), Paris, 1970, p.176

(207) H. SCHLIER, Das Ende der Zeit, Freiburg i. Br., 1971, pp.71ss

(208) Cfr. supra, pp.211-216

(209) R.E. REIMER, "The religious dimension of the Vietnamese cult of the ancestors", in: Missiology III, 2, 1975, p.167

(210) Cité par L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, Les sages dépossédés, op. cit., p.13

(211) F.M. LUFULUABO, op. cit., in: Personnalité africaine et Catholicisme, p.125

(212) W. SCHMIDT, Ursprung und Werden der Religion, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1930, p.253

(213) C.W. KEGLEY, The theology of Emil Brunner, Macmillan, New York, 1962, p.183

(214) L.H. De Wolf, A theology of the Living Church, Harper, New York, 1960, pp.32 et 36

(215) J. BAILLIE, Our Knowledge of God, O.U.P., London, 1941, p.26

(216) Ibid., p.42; l'auteur écrit notamment: "L'homme a l'esprit, seulement parce que Dieu s'adresse à lui... Ainsi l'être humain n'est pas existant en soi, ni la propriété de l'Homme, mais une relation au Toi divin".

(217) R. Van CASNEGHEM, La notion de Dieu chez les Baluba du Kasaï, op. cit., p.191

(218) L. MASURE, Le Rédempteur, éd. Blond et Gay, Paris, 1933, p.104

(219) Ibid., p.107

(220) E. LEVINAS, Totalité et Infini, La Haye, 1965, p.218

(221) J. MOLTMANN, La théologie de l'espérance..., p.89

(222) Cité par J.-M. ELA, Voici le temps des Héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles, éd. Karthala, Paris, 1981, p.205

(223) J.-M. ELA et R. LUNEAU, Voici le temps des Héritiers..., p.190

(224) H. BRAUN, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen, 1971, p.282

(225) J.-M. ELA, "Croire en Jésus-Christ aujourd'hui", in: L'Effort Camerounais, 2, 07. 1974

(226) H. BRAUN, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart, 1969, p.149

(227) R. BUREAU, "Les Missions en question", in: Christus, 34, 1962, pp.255-256

(228) H.U. von BALTHASAR, La gloire et la croix, III Théologie, 2. Nouvelle Alliance, Coll. Théologie, Aubier, Paris, 1975, p.393

(229) Grégoire le Grand, Epistola 64, Lib. II; P.L. 77, 1187

(230) Ibid., Epistola 76, Lib. II; P.L. 77, 1215

(231) Ibid., P.L. 77, 1215s

(232) DANIEL-ROPS, La conversion des Barbares d'Occident, in: Histoire Universelle des Missions catholiques I: Les Missions, des origines au XVIe siècle, Paris, 1956, p.101

(233) Collectanae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Roma, 1907, I, n°135, p.42

(234) A. PERBAL et B. De VAULX, La création et les débuts des Vicaires Apostoliques, in: Histoire universelle des Missions catholiques II, Les Missions modernes, Paris, 1957, p.158

(235) A.A.S., 25, 1892-1893, pp.716-721 (extraits)

(236) A.A.S., II, 1919, pp.440-445: 444

(237) A.A.S., 18, 1926, pp.65-85: 68

(238) A. SEUMOIS, La Papauté et les Missions, Paris-Louvain, 1953, p.206

(239) E. LOFFELD, Le problème cardinal de la Missiologie et des Missions catholiques, Rhenen (Hollande), 1956, p.139

(240) Summi Pontificatus, A.A.S., 31, 1939, p.491-492

(241) Voir le radio-message de Noël 1945, A.A.S., 38, 1946, pp.18-21

(242) Cfr. Tertullien, Apologet., cap. 17; P.L. 1, col. 377[A]

(243) Evangelii praecones, A.A.S., 43, 1951, pp.251-252
(244) A.A.S., 51, 1959, p.259; D.C., t.56, n°1302, 1959, col. 525
(245) Princeps Pastorum, A.A.S., 51, 1959, p.843; D.C., t.56, n°1318, col. 1542
(246) A.A.S., 51, 1959, p.841-842; D.C., t.56, n°1318, 1959, col. 1543
(247) A.A.S., 51, 1959, p.843; D.C., t.56, n°1318, 1959, col. 1544
(248) A.A.S., 54, 1962, p.791-792; D.C., t.59, n°1387, col. 1382-1383
(249) Ad Gentes, 22
(250) Cfr. S. IGNACE, Ad Rom. Praef., (éd. Funk) 1, p.252
(251) Lumen Gentium, 13
(252) Gaudium et Spes, 44
(253) Apostolicam actuositatem, 4
(254) Ecclesiam suam, A.A.S., 56, 1964, p.646-647; D.C., t.61, 1964, col. 1084
(255) D.C., t.64, 1967, col.2022
(256) A.A.S., 59, 1967, pp.1076-1080; D.C., t.64, 1967, col. 1940-1943
(257) A.A.S., 61, 1969, pp.573-578
(258) A.A.S., 67, 1975, pp.5-23
(259) A.A.S., 68, 1976, pp.5-76
(260) A.A.S., 71, 1979, p.265; D.C., t.76, n°1761, 1979, p.303, n°5
(261) A.A.S., ibid., p.279; D.C., ibid., p.307, n°12
(262) Constitution Sapientia christiana, A.A.S., 71, 1979, pp.469-521, art. 68, 1, citant Ad Gentes, 22
(263) Catechese tradendae, A.A.S., 71, 1979, pp.1277-1340; D.C., t.76, n°1773, 1979, pp.901-922
(264) L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, La terre africaine et ses religions..., op. cit., pp.106-125
(265) R. BASTIDE, "Religions africaines et structures de civilisation", in: Prés. Afric., 66, 1968, p.108
(266) D. ZAHAN, Religion, Spiritualité et Pensée africaines, Payot, Paris, 1970, p.15-16
(267) L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, Les religions d'Afrique noire..., op. cit., p.267

(268) G. LAPASSADE, L'entrée dans la vie, éd. de Minuit, Paris, 1963, p.94: "Le fondement du rite d'initiation", écrit l'auteur, "est donc la préturation de l'homme. A partir de la prématuration, on comprend mieux l'importance des premières relations d'amour, leur ancrage dans le psychisme, les conflits qui en surgissent, leur transposition rituelle et l'effort pour les surmonter".

(269) A. SARR, "Une initiation africaine, l'initiation sereer", in: Recherche et Liaison, Conseil Presbytéral de Dakar, doc. ronéoté, texte de 1971

(270) D. ZAHAN, Religion, Spiritualité..., op. cit., p.209

(271) A. VARAGNAC, Civilisations traditionnelles et genres de vie, A. Michel, 1948, p.329

(272) L.-V. THOMAS, "Mort symbolique et naissance initiatique chez les Diola-Niamun", in: Cahiers des Religions Africaines, vol. 4, n°7, janvier 1970, pp.41-73

(273) G. LAPASSADE, op. cit., p.94

(274) J. HALLAIRE, "Chrétiens africains..., art. cit., in: Etudes, avril 1967, p.487

Voir également: C. MUBENGAYI LWAKALE, Initiation africaine et initiation chrétienne, éd. du C.E.P., Léopoldville, 1967, p.57: le Père parle des Luba du Kasaï.

(275) Voir à ce propos: M. DUJARIER, Brève histoire du catéchuménat. Travaux et recherches de l'Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest, (I.C.A.O.), Abidjan, 1980

(276) Saint Augustin, Sermons pour la Pâque, Coll. "Sources Chrétiennes", 116, Paris, 1966, pp.22-40

(277) Ibid., p.24

(278) Ibid., p.25

(279) Ibid., p.26

(280) Ibid., p.38

(281) A. NOCENT, "L'initiation chrétienne. Leçons d'histoire et perspectives d'avenir", in: Liturgie en Mission, 33e Semaine de Missiologie de Louvain, Desclée de Brouwer, 1964, p.71-72

(282) Justin, Apologie, 61,2

(283) Ordo initiationis christianae adultorum, cap.I: Ordo catechumenatus per gradus dispositus, n°68, 239

(284) JEAN XXIII, Princeps Pastorum, A.A.S., 51, 1959, p.854-855

(285) PAUL VI, Africae terrarum..., A.A.S., 59, 1967, p.1076-1080

(286) H. GRAVRAND, Visage africain de l'Eglise, éd. de l'Orante, Paris, 1961, p.211-212

(287) X. SEUMOIS, "La structure de la liturgie baptismale et les problèmes du catéchuménat missionnaire", in: La Maison-Dieu, 58, 1959, p.94

(288) Ibid., p.100

(289) Ibid.

(290) J. DE REEPER, "Les rites d'initiation", in: Eglise Vivante, t. IX, novembre-décembre 1957, p.425

(291) Ibid., p.427

(292) Sur le déploiement possible de la connaissance de foi par voie symbolique pour l'initiation sacramentaire durant le catéchuménat, voir l'article de B. CHENU, in: Maison-Dieu, n°71, 3e trimestre 1962, pp.69ss

(293) PAUL VI, Ecclesiam suam, A.A.S., 56, 1964, p.647

(294) R. BUREAU, "Les missions en question..., art. cit., p.256

(295) PAUL VI, Africae terrarum, A.A.S., 59, 1967, p.1076

(296) A. SANON et R. LUNEAU, Enraciner l'Evangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi, éd. du Cerf, Paris, 1982, p.217

(297) M. SINGLETON, "Ancêtres, adolescents et l'Absolu: Un essai de contextualisation", in: Pro Mundi Vita (Bulletin), 68, sept.-oct. 1977, p.2

(298) H. de LUBAC, op. cit., p.243

.....

BIBLIOGRAPHIE

DOCUMENTS ET OUVRAGES GENERAUX

Afrique et Parole. Etudes et enquêtes sur la traduction de la Parole de Dieu dans les langues négro-africaines, (Coll. Culture et Religion). Présence Africaine, Paris, 1969

Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache, (Senghor), P.U.F., Paris, 1948

Bibel Lexikon, (Hrsg. H. Haag), Tübingen, 1968

Catéchisme hollandais: Annonce de la foi pour les adultes, Nijmegen-Utrecht, 1966

CERCAS, n°1, Lubumbourg, 1970

Colloque du Centre d'Etudes des Religions Africaines, numéro spécial, vol. XI, 2-22, janvier-juillet 1977

Colloque sur les Religions africaines traditionnelles, (Rencontres internationales de Bouaké), Présence Africaine, Paris, 1965

Colloque sur la Négritude, (Dakar, 12-18 avril 1971), Présence Africaine, Paris, 1972

Combats pour un Christianisme africain, (Mélanges en l'honneur du Professeur V. MULAGO), F.T.C., Kinshasa, 1981

Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, 1962

Conférence Episcopale du Congo, "Instructions aux Missionnaires", (Conférence tenue à Kisantu, juillet 1919), in: Les Missions catholiques du Congo Belge, 5e éd., Stavele, 1936

Croyance et Guérison, éd. Clé, Yaoundé, 1973

Des Prêtres Noirs s'interrogent, Cerf, Paris, 1956

Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes noirs, in: Présence Africaine, numéro spécial, t.II, 1952

Dieu, Idoles et Sorcellerie dans la région de Kwango-Bas-Kwilu, in: IIe Semaine d'Etudes ethno-pastorales de Bandundu, 1966

Einheit und Vielheit, Festschrift für C.F. von Weizsäcker, Göttingen, 1973

Encyclopédie de la foi, vol. IV, Cerf, Paris, 1967

Encyclopaedia Universalis, vol. 15, mars 1973

Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Message et rapports de la IIe Assemblée du C.O.E., Evanston 1954; Delachaux et Niestlé, Paris, Neuchâtel, 1955

Essais d'Anthropologie religieuse, (Coll. Les Essais), Gallimard, Paris, 1972

Identité culturelle africaine et éducation chrétienne, (Document final du Séminaire - SRAM, Nairobi, 14-19 avril 1980), Kinshasa, 1981

Leben angesichts des Todes, (Festschrift Thielicke), Tübingen, 1968

L'Eglise des Cinq Continents: Bilan et perspectives de l'Evangélisation, Principaux textes du Synode des évêques, Rome, sept.-oct. 1974, (présentation et traduction de J. Potin), Paris, Centurion, 1975

L'Engagement actuel du christianisme en Afrique. Déclaration de la rencontre panafricaine des Théologiens du Tiers-Monde, (Accra, 17-24 décembre 1977), in: Revue Africaine de Théologie, n°3, avril 1978

La Notion de Personne en Afrique Noire, Centre National de la Recherche Scientifique, n°544, Paris, 1973

La Psychanalyse, science de l'Homme, éd. Charles Dessart, Bruxelles, 1970

La Reconnaissance des différences, chemin de la solidarité, (Deuxième rencontre d'Africains et d'Européens), Présence Africaine, Paris, 1973

Le Salut aujourd'hui, Document de la Conférence du Conseil Oecuménique des Eglises (C.O.E.), Bangkok, 1973

La Sorcellerie dans les pays de mission. Compte rendu de la XIVe Semaine de missiologie de Louvain, Louvain, 1936, pp.5-285

Les Cultures et le Temps, Payot, UNESCO, Paris, 1975

Les Religions africaines, source de valeurs de civilisation, (Coll. de Cotonou, 16-22 août 1970), Présence Africaine, Paris, 1972

Les Religions africaines et Christianisme, (Colloque de Kinshasa, janvier, 1978), F.T.C., vol. I, Kinshasa, 1979

Liberté des jeunes Eglises, XXXVIIIe Semaine de Missiologie de Louvain, Bruges, 1968

Manifeste du Dialogue oecuménique des Théologiens du Tiers Monde, in: Revue Africaine de Théologie, vol. 2, n°3, avril 1978

Mélanges Isidore Lévy, Bruxelles, 1955

Miscellanea Albert Dondeyne: Philosophie de la Religion, Duculot et Leuven University Press, Gembloux-Louvain, 1974

Personnalité africaine et catholicisme, Présence Africaine, Paris, 1963

Pour une Théologie Africaine, (Rencontre des Théologiens africains), éd. Clé, Yaoundé, 1968

Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité, Déclaration des Evêques africains et malgaches, in: D.C., n°1664, novembre 1974

Rhétorique générale, éd. Larousse, Paris, 1970

Théologiens du Tiers Monde: Du Conformisme à l'Indépendance, (Le Colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements), l'Harmattan, Paris, 1977

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, (Lothar Coenen u.a., Hrsg.), Wuppertal, 1979, t. I et II

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t.II-VII

Tradition et Modernisme en Afrique Noire, (Rencontres Internationales de Bouaké), éd. Seuil, Paris, 1965

Société Africaine de Culture: Civilisation noire et Eglise catholique, (Colloque d'Abidjan, 12-17 sept. 1977), Présence Africaine, Paris, 1978

World Christian Encyclopedia: A comparative study of churches and religions in the modern World A.D. 1900-2000, éd. D.B. Barrett, Oxford University Press, Oxford, New York, Nairobi, 1982

OUVRAGES ET ARTICLES

A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte, B.I., Gütersloh, 1965

B. ADOUKONOU, Jalons pour une théologie africaine, 2 t., (Coll. Le Sycomore), éd. Culture et Vérité, Namur; éd. Lethielleux, Paris, 1980

J.-M. AGOSSOU, Pour un christianisme africain, in: Colloque du C.E.R.A., numéro spécial, vol.XI, 2-22 janv.-juil. 1977, 224-232; Culture et religion traditionnelle en Afrique noire, in: Savanes et Forêts, 2, 1979, 99-117

H. AGUESSY, Religions africaines comme effet et source de valeurs de la civilisation de l'oralité, in: Colloque de Cotonou..., 1972, 25-49

D. AKWA, La Bible et la sagesse bantoue, (Coll. Centra-Coam, Série A), Paris, 1955

M.G. ALEXIS, La barbarie africaine et l'action civilisatrice des Missions catholiques au Congo, H. Dessain, Liège, 1889

C. ALIX, Le Vatican et la décolonisation, in: Les Eglises chrétiennes et la décolonisation, (Cahiers de Sciences Politiques, 15/1), éd. A. Colin, Paris, 1967, 17-113

J.-A. ALLY, L'enfance chez les Wakusu, in: La Voix du Congolais, n°47, 1950, 253-260

R.A. ALVES, A Theology of Human Hope, New York, 1969

S.H. AMISSAH, "Avant-Propos" à Pour une Théologie africaine ..., Yaoundé, 1969, 5-21

R. AUBERT, Le Syllabus de décembre 1864, in: Revue Nouvelle, déc. 1964-janv. 1965

P. AUZANNEAU, La sorcellerie en Afrique Equatoriale Française, in: La sorcellerie dans les pays de Mission, XIIIe Semaine missiologique de Louvain, Louvain, 1936, 111-124

A.H. BA, Animisme en savane africaine, in: Les religions africaines traditionnelles, 1965, 33-42

Aspects de la civilisation africaine: Personne, Culture et Religion, Prés. Afr., Paris, 1972

C.G. BAETA, Prophetism in Ghana. A Study of "Spiritual" Churches, London, 1962

J.C. BAHOKEN, Clairières métaphysiques africaines, Présence Africaine, Paris, 1967

J. BAILLIE, Our Knowledge of God, O.U.P., London, 1941

J.C. BAJEUX, "Mentalité noire et mentalité biblique", in: Des Prêtres noirs s'interrogent..., 56-82

G. BALANDIER, Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, P.U.F., Paris, 1963

Anthropo-logie, Paris, 1974

T. BALASURIYA (O.M.I.), Jésus-Christ et la libération humaine, (Coll. Témoins de la Justice, 3-4), (traduit de l'anglais par M.P. Chaumont), 1977

H.U. von BALTHASAR, Eschatologie, in: J. FEINER u.a., Fragen der Theologie heute, Zürich-Köln, 1960, 403-421

Eschatologie im Umriss, in: Pneuma und Institution, Einsiedeln, 1974, 410-455

La Gloire et la Croix, III Théologie, 2. Nouvelle Alliance, Coll. Théologie, Aubier, Paris, 1975

Theodramatik, Bd. IV: Das Endspiel, Einsiedeln, 1983

E.D. BALTZELL, The Protestant Establishment: Aristocracy and Casts in America, New York, 1964

E. BARBOTIN, L'humanité de l'homme, Aubier, Paris, 1970

G. BARDY, La question des langues dans l'Eglise ancienne, t.I, Paris, 1948

J. BARR, Biblical Words for Time, S.C.M. Press, London, 1962

L.E. BARRET, Soul-Force, Anchor Press, Doubleday, New York, 1974

K. BARTH, Der Römerbrief, 1922

R. BASTIDE, Les Amériques Noires, Paris, 1967

"Religions africaines et structures de civilisation", in: Présence Africaine, 66, 1968, 98-116

Le Prochain et le Lointain, Cujas, Paris, 1970

H. BAUMANN et D. WESTERMANN, Les peuples et les civilisations de l'Afrique, Payot, Paris, 1964

J. BECKER, Auferstehung der Toten im Urchristentum, (Stuttgarter Bibelstudium, 82), Stuttgart, 1976

M. BENABOU, La résistance africaine à la romanisation, Maspero, Paris, 1976

P. BENOIT, Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod?, in: Concilium, 6, 1970, 719-724

H. BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.F., Paris, 1976

O. BIMWENYI KWESHI, "Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable", in: Société Générale de Culture, Civilisation Noire et Eglise catholique, (Colloque d'Abidjan, 12-17 sept. 1977), Présence Africaine, Paris, 1978, 38-99

G. BISSAINTE, "Catholicisme et Indigénisme religieux", in: Des Prêtres noirs s'interrogent..., 111-135

E. BOLAJI IDOWU, God in Yoruba Belief, Longmans, London, 1962

"Dieu", in: Pour une théologie africaine..., 23-45

H. BON, La mort et ses problèmes, P.U.F., 1941

J. BONSIRVEN, Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, t.I, Paris, 1935

O. BOONE, La carte ethnique du Congo, M.R?A.C., Tervuren, 1961

M. BORMANN, Zwischen Kreuz und Fetisch. Die Geschichte einer Kongomission, Hestia, Bayreuth, 1965

G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, Stuttgart, 1971

D.J. BOSCH, Currents and Crosscurrents in South African Black Theology, in: J.R.A., vol. VI, fasc. 1, 1974, 1-22

M. BOUYER, La décomposition du catholicisme, Aubier-Montaigne, Paris, 1968

R.E. BRADBURY, Benin Studies, London, 1973

H. BRAUNN, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, Stuttgart, 1969

Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen, 1971

G.E. BRAUSCH, La magie, science ou métaphysique?, in: Union des Anciens Etudiants de l'Université Libre de Bruxelles, 24e année, 188, 1950, 23–27

M. BRIAULT, A travers les sorcelleries africaines, in: Grands Lacs, n°1, 15 oct. 1949, 3–14

Cl. BRUAIRE, La Philosophie du corps, Seuil, Paris, 1968

E. BRUNNER, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, (Siebenstern-Taschenbücher, 321), München, 1967

T.K.P. BUAKASA, L'impensé du discours: "Kindoki" et "nkisi" en pays kongo du Zaïre, F.T.C., Kinshasa, 1980

M. BUBER, La vie en dialogue, Aubier, Paris, 1959

R. BULTMANN, Imago Dei, 1933

Glauben und Verstehen I–III, Tübingen, 1933, 1952, 1960

Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1953, 1958

Geschichte und Eschatologie, Tübingen, 1958

R. BUREAU, Les missions en question: La conversion des cultures, in: Christus, t.IX, n°34, avril 1962, 248–262

H. BUSCHER, Black Theology in South Africa, in: Nouvelle Revue de Science Missionnaire, t. 29, 3, 1973, 190–199

J.A. CAVAZZI De MONTECECCOLO, Istorica Descrizione de tre regni Congo, Matamba e Angola situati nell' Etiopia inferiore occidentale e delle Missioni Apostoliche esrcitatevi da Religiosi Capuccini, Bologne, G. Monti, 1687

H. CAZELLES, Ecriture, Parole et Esprit, ou trois aspects de l'herméneutique biblique, Desclée, Paris, 1970

J. CAZENEUVE, Les rites et la condition humaine, P.U.F., Paris, 1958

A. CESAIRE, Cahier d'un retour au Pays natal, Présence Africaine, Paris, 1971

E. CHAMPAGNE, Traits de la vie païenne dans la préfecture apostolique de Navrongo, in: Annali Lateranensi, n°8, 1944, 147–154

B. CHENU, Dieu est noir. Histoire, Religion et Théologie des Noirs américains, Centurion, Paris, 1977

F. CHIPRAZ, Le corps, P.U.F., Paris, 1963

Y. CISSE, "Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinke et les Bambara du Mali", in: La notion de la personne en Afrique Noire... 131-179

N. CLARK, An Approach to the Theology of the Sacraments, S.C.M. Press, London, 1956

M. CLAVEL et P. LEVEQUE, Villes et structures urbaines dans l'Occident romain, Paris, 1970

R. COLIN, Littérature africaine d'hier et de demain, (Coll. Afrique-Univers, 5-6, Arts, Idées, Cultures), éd. Adec, Paris, 1965

A. COLLE, La notion de l'âme désincarnée chez les Bashi, in: Congo, X, t.1, 1929, 583-597

J. COLLIER, "Les paysannats du Nord-Sankuru (territoires de Lodja et de Katako-Kombe), in: Bull. Agric. du Congo Belge, 50e année, 3, 1959, 569-641

J. CONE, Black Theology and Black Power, New York, 1969
A Black Theology of Liberation, New York, 1970

Y. CONGAR, Christianesimo come fede e come culture. Congresso Internazionale di Missiologia: "Evangelizzazione e cultura", Pontificia Universita Urbaniana, Roma, 1975

C. CONSTANTINI, Réforme des missions au XXe siècle, (trad. et adapté de l'italien par J. Bruhls), Casterman, Paris, 1960

A. CONZELMANN, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: Z.Th.K., n°54, 1957, 277-296
Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, München, 1967

R. CORNEVIN, Histoire de l'Afrique: Des origines à la deuxième guerre mondiale, (Petite Bibliothèque Payot, 158), Payot, Paris, 1970
Histoire de l'Afrique, t.2, Payot, Paris, 1976

V. COSMAO, "Un projet et une théologie", in: V. COSMAO e.a., Afrique et Parole. Etudes et enquêtes sur la traduction de la Parole de Dieu dans les langues négro-africaines, (Coll. Culture et Religion), Présence Africaine, Paris, 1969

F. De COULANGES, La cité antique, (nouvelle édition), Paris, 1957

H. COX, Stadt ohne Gott, Stuttgart, 1967

Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Stuttgart, 1968

O. CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich, 1948

Heil als Geschichte, Tübingen, 1965

J. CUVELIER, Les missionnaires catholiques en face des danses des Bakongo, AFER, n°17, Rome, 1939, 143-170

M. DAGRAS, Théologie de l'évangélisation, Desclée, Paris, 1976

J. DANIELOU, "Christologie et Eschatologie", in: A. GRILLEIER - H. BACHT, Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg, 1954, 280-286

Espérance chrétienne et avenir humain, (Coll. Les Quatre Fleuves, 2), Seuil, Paris, 1974

Le mystère du salut des nations, Seuil, Paris, 1948

J.B. DANQUAH, The Akan Doctrine of God, Lutterworth Press, London, 1944

A. DANSETTE, Histoire religieuse et la France contemporaine, Paris, 1951

G. DAUTZENBERG, Sein Leben bewahren, München, 1966

S. DELACROIX, Histoire universelle des Missions catholiques, t.III: Missions contemporaines (1800-1957), Librairie Grund, Monaco, 1958

M. DELAFOSSE, L'Ame nègre, Payot, Paris, 1972

L. DELCOURT et A. DALLONS, Les Mongo du Sankuru, in: Bull. de Jur. Indig., n°5, sept. 1949, 137-169; n°6, 165-189

Dim DELOBSON, Le secret des sorciers noirs, Paris, 1934

L. DENIS, Préambules de la foi. Apologétique et Mentalité bantoue, in: R.C.A., n°6, 1951, 241-250

Fétichisme, magie et christianisme. Objets bénits et sacrements, in: R.C.A., n°8, 1953, 101-111

H. DESCHAMPS, Les religions d'Afrique Noire, Paris, 1954
L'Afrique Noire précoloniale, (Coll. Que sais-je?, 241), P.U.F., Paris, 1969
Histoire de la traite des Noirs de l'Antiquité à nos jours, Fayard, Paris, 1971

F. DESSAUER, Der Fall Galilei und Wir, (trad. en néerlandais: De Zaak Galilei en Wij), Anvers, 1959

H. DEVRIENDT, De Lovaniumdiscussie over Afrikaanse theologie in het kader van afrikanisatiepogingen in Zaire, (Mémoire de licence), Faculté de Théologie de la K.U.L., 1970

A. DIARRA, "La notion de personne chez les Zarma", in: La notion de personne en Afrique noire..., 358-372

G. DIETERLEN, La religion bambara, P.U.F., Paris, 1951
Mythe et organisation sociale en Afrique Occidentale, in: Journal de la Société des Africanistes, 29, 1959, 119-138

Birago DIOP, "Souffles", in: Anthologie de la nouvelle poésie..., 141-147

A. DIOUF, Négritude et développement, in: Colloque sur la Négritude, 1972, 121-132

G. DOEDER, Urkunden über die Religion des alten Ägypten, 1923

C.H. DODD, The Parables of the Kingdom, London, 1935
La prédication apostolique et ses développements, éd. Universitaires, Paris, 1964

R. DOSSEH et R. SASTRE, "Propagande et vérité", in: Des prêtres noirs s'interrogent..., 137-149

A. DOUTRELOUX, L'ombre des fétiches. Société et culture yombe, Louvain-Paris, 1967

E. DOUTTE, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Alger, 1909

M. DUJARIER, Brève Histoire du catéchuménat. Travaux et recherches de l'Institut catholique d'Afrique de l'Ouest, (I.C.A.O.), Abidjan, 1980

G. EBELING, Wort und Glauben, Tübingen, 1960

F. EBOUSSI BOULAGA, La crise du Muntu. Authenticité africaine et Philosophie, Présence Africaine, Paris, 1977

"Pour une catholicité africaine. Etapes et organisation", in: Civilisation noire et Eglise catholique, Colloque d'Abidjan, Présence Africaine, Paris, 1978, 153-197

M. EKWA, Pour un enseignement catholique national, Léopoldville, 1963

J.-M. ELA, Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique, éd. L'Harmattan, Paris, 1980

J.-M. ELA et R. LUNEAU, Voici le temps des Héritiers. Eglise d'Afrique et voies nouvelles, éd. Karthala, Paris, 1981

M. ELIADE, Mythes, Rêves et Mystères, (Coll. Idées, 271), Gallimard, Paris, 1957

Traité d'Histoire des Religions, Payot, Paris, 1974

Initiation, rites, sociétés secrètes, Naissances mystiques: Essai sur quelques types d'initiation, Gallimard, Paris, 1976

J. ELLUL, Histoire des Institutions de l'Antiquité, Paris, 1960

E.P. ELUNGU, "Religions africaines et Philosophie", in: Religions africaines et christianisme, Colloque de Kinshasa..., 87-99

E. EVANS-PRITCHARD, Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande, (trad. franç.), Gallimard, Paris, 1972

P. Van den EYNDE, "Le caractère religieux du Noir", in: La XIIe Semaine de Missiologie de Louvain..., 19-38

S.N. EZEANYA, "Dieu, les esprits et le monde des esprits", in: Pour une Théologie africaine..., 47-68

M.-A. FADIPE, The Sociology of the Yoruba, Houston, 1970

J.-M. FILLIOT, La traite des esclaves vers les Mascareignes au XVIIIe siècle, (Mémoires ORSTOM, n°72), éd. ORSTOM, Paris, 1974

E. FINK, Le jeu comme symbole du monde, (traduit de l'allemand par H. Hildenbrand et A. Lindberg), (Coll. Arguments, 29), éd. de Minuit, Paris, 1966

D. FLANAGAN, Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel, in: Concilium, 5, 1969, 60-66

F. De FONTETTE, Le racisme, P.U.F., 1975

J. FEINER u. L. VISCHER (Hrsg.), Das neue Glaubensbuch, Freiburg-Zürich, 1973

D. FORDE et G.I. JONES, The Ibo and Ibibio-Speaking Peoples of South-Eastern Nigeria, International African Institute, London, 1962

J. FRAZER, The Worship of Nature, London, 1926
The native races of Africa and Madagascar, Percy Lund Humphries and Coltd, London, 1968

L. FROBENIUS, Histoire de la civilisation africaine, N.R.F., Paris, 1909
The Voice of Africa, vol.I, O.U.P., London, 1913

J.C. FROELICH, Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest, éd. de l'Orante, Paris, 1964
Nouveaux dieux d'Afrique, éd. de l'Orante, Paris, 1969

C. GEERTZ e.a., Essais d'Anthropologie religieuse, (Coll. Les Essais), Gallimard, Paris, 1972

K. GIBRAN, Le Prophète, Casterman, Paris, 1956

G. GNILKA, Die Auferstehung des Leibes in der modernen exegetischen Diskussion, in: Concilium, 6, 1970, 732-738

F. GOGARTEN, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart, 1953

J.R. GOODY, Death, Property and the Ancestors, Travistock Publications, London, 1962

L. GOPPELT, Les origines de l'Eglise. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles, (trad. de l'allemand par L. Jospin), Payot, Paris, 1961

E. GOSSMANN, Metaphysik und Heilsgeschichte, München, 1964

E. GRAVRAND, Visage africain de l'Eglise, éd. de l'Orante, Paris, 1961
"Les religions africaines traditionnelle, source de civilisation spirituelle", in: C.R.A., IV, 8, 1970, 153-174
A la rencontre des religions africaines, (Secretariatus pro Non-Christianis), 2e éd., Editrice Ancora, Milano-Roma, 1974

G. GRESHAKE, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen, 1969

G. GRESHAKE und G. LOHFINK, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, 2e Aufl., Freiburg i. Br., 1976

G. GRESHAKE, Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer, Mainz, 1976

G.-C. GRIAULE, Ethnologie et langage: La parole chez les Dogons, Paris, 1967

M. GRIAULE, Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli, Fayard, Paris, 1948

Philosophie et Religion des Noirs, in: Présence Africaine, 8-9, 1950, 307-321

Les symboles et les arts africains, in: Présence Africaine, 10-11, 1951, 12-24

J. GRITTI, L'expression de la foi dans les cultures humaines, (Coll. Croire et Comprendre), Centurion, Paris, 1975

S. GSELL, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, VII, Paris, 1928

V. GUERRY, La vie quotidienne dans un village baoulé, INADES, Paris, 1970

M. GUICHAR, Principes d'une esthétique de la mort, éd. J. Corti, Paris, 1967

G. GURVITCH, Traité de sociologie, P.U.F., Paris, 1968

G. GUSDORF, Science et foi au milieu du XXe siècle, Paris, 1961

G. GUTIERREZ, Theologie de Befreiung, München-Mainz, 1973

Théologie de la libération ou théologie progressiste?, in: Théologiens du Tiers-Monde, du conformisme à l'indépendance..., 1977, 138-198

H. HASELBARTH, Die Auferstehung der Toten in Afrika. Eine theologische Deutung der Totesriten der Mambolo in Nord Transvaal, Gerd Mohn, Gütersloh, 1972

C. HAULE, Bantu "wirtschaft" and christian moraly, éd. Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Schöneck-Beckenried, 1969

M.-P. HEBGA, "Christianisme et Négritude", in: Des Prêtres noirs s'interrogent..., 189-203

"Un malaise grave", in: Personnalité africaine et Catholicisme, Présence Africaine, Paris, 1963, 7-15

Le concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Basa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun, (Thèse de doctorat en Philosophie, Université de Rennes), 1968

Emancipation d'Eglises sous-tutelle. Essai sur l'Ere post-missionnaire, Présence Africaine, Paris, 1976

Sorcellerie, Chimère dangereuse?, éd. INADES, Abidjan, 1979

M. HEIDEGGER, Identité et différence, (trad. par A. Préau, in: Questions, I), Gallimard, Paris, 1968

R. HEINZMANN, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, Münster, 1965

M. HENRY, Philosophie et phénoménologie du corps, P.U.F., Paris, 1957

M.J. HERSKOVITS, L'héritage du Noir, mythe et réalité, Présence Africaine, Paris, 1969

L. De HEUSCH, "Autorité et prestige dans la société tetela", in: Zaïre, VIII, 10, 1954, 1011-1027

Vie quotidienne des Mongo du Kasaï, Exploration du Monde, Bruxelles, 1955

"Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue", in: Echanges et Communications, vol.2, Paris, 1970, 801-817

Pourquoi l'épouser? et autres essais, Gallimard, Paris, 1971

"Le Sorcier, le Père Tempels et les jumeaux mal venus", in: La notion de personne en Afrique noire..., 1973, 231-242

G. HOFFMANN, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, 1929

B. HOLAS, Le séparatisme religieux en Afrique Noire, P.U.F., Paris, 1965
Les dieux d'Afrique Noire, éd. Geuthner, Paris, 1968
La Pensée africaine. Textes choisis 1949-1969, éd. Geuthner, Paris, 1972

W.J HOLLENWEGER, Erfahrung der Leibhaftigkeit. Interkulturelle Theologie I, München, 1979

P. HUBER, Das Fortleben nach dem Tod im Glauben Westsudanischer Völker, St. Gabriel, Mödling, 1951

L. HURBON, Dieu dans le Vaudou haïtien, Payot, Paris, 1972

G. HUSTAERT, Les Mongo, aperçu général, M.R.A.C., Tervuren, 1961

L. ILONGA, "Les enfants jumeaux chez les Nkundo", in: La voix du Congolais, Ve année, n°34, 1946, 21-23

J. JACOBS, B. OMEONGA et C. KITETE, Notre univers. Essai de cosmologie tetela, in: Aequatoria, 23, 1960, 81-99

F.N. JACQUIER, Flagellum haeticorum fascinariorum, éd. par J. Myntzenberg, Frankfurt, 1581

J. JAHN, Muntu. L'homme africain et la culture négro-africaine, Seuil, Paris, 1958

P. JALEE, Le pillage du Tiers Monde, Maspero, Paris, 1969

W. JANKELEVITCH, Philosophie première, P.U.F., Paris, 1954

J.-M. JADOT, Le juge et le sorcier, Bruxelles, 1934

E. JANOT, "Le pain de vie", in: Gregorianum XI, 1930, 161-170

L. JARDIN, "Les sectes religieuses secrètes des Antoniens au Congo (1703-1709)", in: C.R.A., n°3, 1968, 109-120

R. JAULIN, La mort sara, Plon, Paris, 1967

J. JOMIER, "Christianisme et Islam dans l'Afrique d'aujourd'hui", in: Combats pour un christianisme africain..., 1981, 63-80

J. JORDAN, Bishop Shanahan of Southern Nigeria, Clarmore and Reynolds Ltd., Dublin, 1948

A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu II, Darmstadt, 1963

E. JÜNGEL, Tod, Stuttgart - Berlin, 1971

A. KAGAME, "La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu", in: C.R.A., vol. III, n°5, 1969, 5-11
"Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée bantu", in: "Les cultures et le temps", UNESCO, Payot, Paris, 1975, 114-131
La philosophie bantu comparée, Présence Africaine, Paris, 1976

G. KAJIGA, Untu. Patrimoine culturel des peuples d'Afrique sub-saharienne, Kinshasa, 1968

A. KALAMBA, "La conception de l'au-delà et ses répercussions dans la vie morale chez les Amba", in: R.C.A., 12, n°1, janvier 1957, 21-24

I. KAMIYA, "Préface" à "Identité culturelle africaine et éducation chrétienne", Document finial du Séminaire-SRAM, (Nairobi, 14-19 avril 1980), Kinshasa, 1981, 5-6

K. KAPITA, "Théologie africaine, exigence de foi?", in: Telema, oct. 1975, 26-39

L. KASANDA, Le Buloji-Mupongo des Luba du Kasaï (Zaïre). Les pouvoirs d'actions bénéfiques et maléfiques et leur signification ontique, (Thèse de doctorat en Philosophie), Institut Catholique de Paris, 1979

W. KASPER, Jesus im Streit der Meinungen, in: Theologie der Gegenwart, 16, 1973, 233-241
Jesus der Christus, Mainz, 1978
Christologische Schwerpunkte, (mit Beiträgen von J. Gnilka, W. KASPER, K. Lehmann und E. Zenger), Düsseldorf, 1980

H. KEES, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, 1926

C.W. KEGLEY, The theology of Emil Brunner, Macmillan, New York, 1962

J. KENYETTA, Au pied du mont Kenya, Maspero, Paris, 1967

L. KESTELOOT, Anthropologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XXe siècle, (Coll. Marabout Université, 129), éd. Gérard et Co., Verviers, 1967

Y. KIMONI, Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d'une culture, P.U.Z., Kinshasa, 1979

M. KINGSLEY, Travels in West Africa, London, 1897

J. KI-ZERBO, "La crise actuelle de la civilisation africaine", in: Tradition et modernisme en Afrique noire, Paris, 1965, 117-139

Histoire de l'Afrique, Hatier, Paris, 1972

O. KLINENBERG, Characteristics of the American Negro, New York, 1944

H. KRAEMER, La foi chrétienne et les religions non-chrétiennes, Delachaux et Niestlé, 1956

H.J. KRAUS, Psalmen I, Neukirchen, 1960

W. KRECK, Die Zukunft des Gekommenen, München, 1961

P. De LABRIOLLE, Histoire de la littérature latine chrétienne, 3e éd., Paris, 1947

J. LADRIERE, "Le langage théologique et le discours de la représentation", in: Miscellanea A. DONDEYNE, 1974, 115-141

H. LABAERE, "Les termes qui désignent 'Dieu' en tetela", in: Pastoralia, VII, 3, 1971, 20-22

J.-P. LALEYE, La conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba: Approche phénoménologique, éd. Herbert Lang et Cie, Berne, 1970

"Implications philosophico-sociologiques des composantes culturelles et religieuses de la vie humaine", in: Identité culturelle africaine et Education chrétienne..., 1981, 72-83

G. LAPASSADE, L'entrée dans la vie, éd. de Minuit, Paris, 1963

J. C. LAVIE, "Le psychanalyste est-il un sorcier", in: Incidences de la Psychanalyse, n°1, Gallimard, Paris, 1970

Van der LEEUW, La religion dans son essence et ses manifestations, Payot, Paris, 1955

E. LEVINAS, Totalité et Infini, La Haye, 1965

C. LEVI-STRAUSS, Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958

La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962

Race et Histoire. Anthropologie structurale II, Plon, Paris, 1973

L. LEVY-BRUHL, L'âme primitive, éd. Félix Alkan, Paris, 1927

R. LACHENSCHMID, Christologie und Soteriologie, in: H. VORGRIMLER und R. Van der GUCHT (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien, 1970, 82-120

K. LEHMANN, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift: Früheste Christologie, Bekenntnisbildun und Schriftauslegung im Lichte von 1.Kor., 15,3-5, (Quaestiones disputatae, 38), Freiburg i. Br., 1969

E. LOFFELD, Le problème cardinal de la Missiologie et des Missions catholiques, Rhenen, 1956

LONGONYA DJONGONDO, Doka ou le problème du mal chez les Tetela, (Mémoire de licence en Philosophie), F.T.C., Kinshasa, 1977

P. LOWA, "Notes sur la mort et l'au-delà", in: CERCAS, n°1, Lubumbashi, 1970, 103-113

F.-M. LUFULUABO, "La conception bantoue face au Christianisme", in: Personnalité africaine et Catholicisme, 1963, 115-130

Vers une théodicée bantoue, Coll. Eglise Vivante, Casterman, Louvain, 1962

L'anti-sorcier face à la science, éd. Franciscaines, Coll. Etudes africaines, Mbujimayi, 1978

R. LUNEAU, "Que disent de l'au-delà les traditions africaines", in: Concilium, 143, 1979, 25-32

L.-J. LUZBETAK, L'Eglise et les cultures. Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique, Lumen Vitae, Bruxelles, 1968

P. LYAUTEY, Les belles lettres de Lyautey, Paris, 1962

Th. MAERTENS, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste, Mainz, 1965

P. MARLIEU, La construction de l'imaginaire, Bruxelles, 1967

J. MALULA, L'âme africaine, in: CEDIC, 55, 1958, 146-161
L'âme de l'Afrique noire, in: Trait-d'Union. Fiches de documentation, Anvers, IX, 3, 1959, 1-20
Culture africaine et message chrétien, in: L'Eglise du Tiers-Monde, Paris, 1965, 259-269
L'Eglise de Dieu qui est à Kinshasa vous parle, éd. St. Paul Afrique, Kinshasa, 1976

M. MANNONI, Le psychanalyste, son "fou" et la psychanalyse, Seuil, Paris, 1977

J. MAQUET, Africanité traditionnelle et moderne, Présence Africaine, Paris, 1967
Les civilisations noires, (Coll. Marabout Université), éd. Horizons de France, Paris, 1981

J. MARITAIN, Primauté du spirituel, Paris, 1927

P. MARLIEU, La construction de l'imaginaire, Bruxelles, 1967

W.-D. MARSCH, Zukunft, Stuttgart-Berlin, 1969

G. MARTELET, Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme, Desclée, Paris, 1972

M.-L. MARTIN, Kirche ohne Weisse. Simon Kimbangu und seine Millionenkirche im Kongo, Basel, 1971

L. MASURE, Le Rédempteur, éd. Blond et Gay, Paris, 1933

H. MAURIER, Religion et développement. Traditions africaines et catéchèse, Mame, Paris, 1965
Essai d'une théologie du paganisme, éd. Orante, Paris, 1965
La vie de l'au-delà selon la religion mossi, in: R.C.A., 28, n°4, juillet 1968, 325-339
Approche théologique des religions traditionnelles africaines, in: R.C.A.. t.24, n°4, 5-15
Philosophie de l'Afrique noire, (Studia Instituti Anthropos, 27), Verlag des Anthropos-Instituts St. Augustin, Bonn, 1976

J.S. MBITI, L'eschatologie, in: Pour une Théologie africaine..., 1968, 219-253
Religions et philosophie africaines, (traduit de l'anglais par C. Le Fort), éd. Clé, Yaoundé, 1972
La Théologie africaine, in: Spiritus, n°15, 1974, 307-321

J. MEROLLA De SORRENTE, Breve e Succita relatione del Viaggio nel Regno di Congo nell'Africa meridionale, F. Mollo, Naples, 1692

J.B. METZ, Zur Theologie der Welt, Mainz, 1968

H.H. MITCHELL, Black Belief, Herper, New York, 1975

G. Le MOAL, Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo, in: La notion de personne en Afrique noire..., 1973, 193-203

M. MODUPE ODUYOYE, The Vocabulary of Yoruba Religious Discourse, Daystar Press, Ibadan, 1971

M.-A. MOELLER, Aniota et Mambela ou les Hommes-Léopards et la répression de la sorcellerie au Congo, in: La sorcellerie dans les pays de Mission, 1936, 51-69

A.-M. Del MOLINO, L'idée de Dieu chez les Bubis de Fernando Poo, in: R.C.A., 11, 1956, 32-43

J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung, München, 5, 1966
Marienbader Protokolle (Beitrag in), in: Forum 14, 1967
Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München, 1972

T. MOMMSEN, Römische Geschichte, II, Berlin, 1921

T. MOMMSEN und J. MARQUARDT, Manuel des Antiquités romaines, IX, II, 1892

S. MOMENYO, Le travail théologique dans les Eglises d'Afrique, in: Flambeau, n°47, nov. 1975, 249-259

MONSENGWO PASINYA, Inculturation du Message à l'exemple du Zaïre, éd. St. Paul d'Afrique, Kinshasa, 1979

E. MORIN, L'homme et la mort dans l'histoire, Seuil, Paris, 1971

C.F.D. MOULE, Worship in the New Testament, Lutterworth Press, London, 1961

The Individualism of the Fourth Gospel, in: Novum Testamentum, vol. V, fasc. 3/3, 1962, 171-190

C. MUBENGAYI LWAKALE, Initiation africaine et initiation chrétienne, éd. du C.E.P., Léopoldville, 1967

V.Y. MUDIMBE, La sorcellerie comme langage et comme théorie, in: C.R.A., 8, 16, juillet 1974, 269-279

E. MUJINYA, Le mystère de la mort chez les Bantu, in: C.R.A., n°5, janv. 1969, 25-35

Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres, in: C.R.A., n°5, janv. 1969, 49-78

V. MULAGO, Le pacte du sang et la communion alimentaire, pierres d'attente de la communion eucharistique, in: Des Prêtres Noirs s'interrogent, 1956, 171-187

Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo, in: Des prêtres noirs s'interrogent..., 21-40

Dialectique existentielle des Bantu et Sacramentalisme, in: Aspects de la culture noire: Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, sept. 1958, 146-171

Un visage africain du christianisme, Union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, Paris, 1965

Symbolisme dans les religions traditionnelles africaines et sacramentalisme, in: R.C.A., t.XXVII, 4, juil. 1972, 115-155

La participation vitale: Principe de la cohésion de la communauté bantu, in: Pour une Théologie Africaine..., 191-216

La religion traditionnelle, élément central de la culture bantu, in: Colloque de Cotonou, Présence Africaine, Paris, 1972, 115-155

La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde, Kinshasa, 1980

F. MUSSNER, Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, Düsseldorf, 1967

E. MVENG, Présence de l'Afrique à l'Eglise, in: Revue diocésaine de Boma, n°1, janv. 1968, 11-22

G. MYRDAL, An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy, vol. I, New York, 1944

S.F. NADEL, Nupe Religion, London, 1954

B. NDIMURUKUNDO KURURU, Umutima, expression de la vie affective et émotionnelle de la personne humaine, in: Au Coeur de l'Afrique, 3, 1978, 101-135

V. NECKEBROUCK, L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident, T.M.P. Book Department, Tabera, 1970

A.-M. NGINDU, La théologie africaine, de la polémique à l'irénisme critique, in: Bull. de Th. Afr., vol.I, n°1, 1979, 69-98

G. NIANGORAN-BOUAH, Négritude et art nègre traditionnel. Réalités sociologiques et religieuses de la vision africaine du beau dans l'art traditionnel, in: Colloque sur la Négritude, 1972, 113-123

L.P. NGONGO, Le pouvoir politique occidental dans les structures de l'Eglise en Afrique, in: Civilisation noire et Eglise catholique..., 15-34

NGUWO NDJOVU, Onto. L'homme-personne dans la pensée traditionnelle tetela (Zaïre), (Mémoire de licence à l'Université de Fribourg), Fribourg, 1978

H. NICOD, La vie mystérieuse d'Afrique, Payot, Genève-Lausanne-Berne- Bâle, 1943

E. NJOH-MOUELLE, Les tâches de la philosophie aujourd'hui en Afrique, in: ABBIA, n°22, mai-août 1969, 41-56

K. N'SOKI, Genèse de l'expression "Théologie africaine", in: R.A.T., n° 1, 1977, 5-30

J.K. NYERERE, Freedom and Socialism, Oxford University Press, Dar-es-Salaam, 1968

J.A. NYEME, "La mort chez les Tetela", in: Pastoralia, t. V, juin 1969, 22-36; Pastoralia, t. V, déc. 1969, 7-12

Munga. Ethique en milieu africain: Gentilisme et christianisme, (Thèse de doctorat en théologie morale à l'Université Pontificale Urbania), Ingenbohl, 1975

Th. OBENGA, Le Zaïre. Civilisations traditionnelles et culture moderne, Présence Africaine, Paris, 1977

OKOT O'BITEK, African Religions in Western scholarschip, Nairobi, 1970

A. OMARI, Le mariage coutumier chez les Bakusu, in: Kongo-Overzee, XIV, n°1, 1948, 10-20

M.C. et E. ORTIGUES, Oedipe africain, Plon, Paris, 1966

G. PADMORE, Panafricanisme ou communisme, Présence Africaine, Paris, 1960

C. PAIRAULT, Boum-le-Grand, village d'Iro, Institut Ethnol., Paris, 1966

W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh, 1964
Offenbarung als Geschichte, Göttingen, 1970
Esquisse d'une christologie, Paris, 1971, (trad. franç.)

P. PARIN-MORGENTHALER et C. PARIN-MATTEY, Les Blancs pensent trop. Considérations psychanalytiques sur le moi du groupe, Payot, Paris, 1967

E.G. PARRINDER, African Traditional Religion, Hutchinson, London, 1954

D. PAULME, Une société de Côte d'Ivoire, hier et aujourd'hui: Les Bété, éd. Mouton, Paris, 1962

J. PEDERSEN, Israel, its Life and Culture, t.I, 1927

C. PEGUY, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne, t.II, éd. la Pléiade, Paris, 1973

L.A.M. PETILLON, Témoignage et réflexion, éd. la Renaissance du Livre, Bruxelles, 1967

R. PETTAZZONI, Dio, I (L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi), Roma, 1922

J. PFAMMATTER und F. FURGER (Hrsg.), Theologische Berichte II: Zur neueren christologischern Diskussion, Zürich-Einsiedeln, Köln, 1973

G.C. PICARD, La civilisation de l'Afrique romaine, Paris, 1969

J. PIROTTE, Périodiques missionnaires belges d'expression française: Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité 1889-1940, Publications universitaires, Louvain, 1973

F. PRAT, La théologie de Saint Paul, t.II, Paris, 1923

G. QUELL, Die Auffassung des Todes in Israel, (Neudruck), 1967

M. RACHET, Rome et les Berbères. Un problème militaire d'Auguste à Dioclétien, (Coll. Latomus), Bruxelles, 1970

G. von RAD, Esprit, éd. Labor et Fides, Genève, 1971

A.R. RADCLIFFE-BROWN and D. FORDE, African Systems of Kinship and Marriage, Oxford, 1950

H. RAHNER, L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif, Cerf, Paris, 1964

K. RAHNER et H. VORGRIMLER, Petit Dictionnaire de théologie catholique, Seuil, Paris, 1970

R. RALIBERA, Théologien-prêtre africain et développement de la culture négro-africaine, in: Présence Africaine, n°27-28, août-nov. 1959, 154-187

J. RATZINGER, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München, 1959

Eschatologie, Tod und ewiges Leben, Regensburg, 1977

F. REFOULE, Parole de Dieu et langage des hommes, in: F. REFOULE e.a., L'avenir de la théologie, Cerf, Paris, 1968, 9-54

B. REICKE, Body and Soul in the New Testament, in: St. Th. 19, 1965, 200-212

P. RICOEUR, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, (Coll. l'Ordre philosophique), Seuil, Paris, 1969

La foi soupçonnée, in: Foi et religion, (Recherches et Débats, 73), D.D.B., 1971, 64-75

J.-F. ROMANO, Breve Relatione del successo della Missione de Frati Min. Capuccini de Serafico P.S. Francesco al Regno del Congo. E delle qualità costumi, e maniere di vivere di quel regno, e suo Habitatori, Roma, S.C.P.F., 1648

D. ROPS, L'Eglise des Révolutions, t.I, Paris, 1960

S.L. ROSS, African Women: A Study of the Ibo of Nigeria, Faber, London, 1934

F. RUSSO, Cent années de dialogue difficile entre la Science et la Foi, Paris, 1962

A. RYCKMANS, Les mouvements prophétiques au Congo en 1958. Contribution à l'histoire du Congo, Kinshasa, 1970

A. SAND, Der Begriff "Fleisch" in den Paulinischen Hauptbriefen, Regensburg, 1967

A. SANON, "Responsabilités de la Théologie", in: R.C.A., t.24, 3-4; 1969, 336-350

Tierce Eglise ma Mère, (Christianisme et Culture, 1), Beauchesne, Paris, 1972

A. SARR, Une initiation africaine, l'initiation sereer, in: Recherche et Liaison, Conseil Presbytéral de Dakar, doc. ronéoté, texte de 1971

R. SASTRE, Théologie et culture africaine, in: Présence Africaine, 24-25, févr.-mars 1959, 132-141

A. SANON et R. LUNEAU, Enraciner l'Evangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi, Cerf, Paris, 1982

C. SAUMAGNE, La Numidie et Rome, Paris, 1966

J. SCHARBERT, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch, Stuttgart, 1966

G. SCHERER, Eschatologie und geschichtliche Zukunft, Essen, 1972

E. SCHILLEBECKX, Gott. Die Zukunft des Menschen, Mainz, 1969

Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, 6e éd., Freiburg i. Br., 1978

Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, (Quaestiones disputatae, 78), Freiburg i. Br., 1979

O. SCHILLING, Geist und Materie in biblischer Sicht, Stuttgart, 1967

A. SCHILSON und W. KASPER, Christologie im Präesens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg - Basel - Wien, 1974

A. SCHLIER, Das Ende der Zeit, Freiburg, 1971

W. SCHMIDT, Ursprung und Werden der Religion, Münster, 1930

M. SECKLER, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München, 1964

A. SEMOIS, La Papauté et les missions, Paris-Louvain, 1953

Apostolat. Structure théologique, Rome, 1961

S. SIDHOM, Evaluation théologique de l'homme, in: Pour une théologie africaine..., 119-158

G. SEIWERTH, Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln, 1963

M. SINGLETON, "Ancêtres, Adolescents et l'Absolu: Un essai de contextualisation", in: Pro Mundi Vita, Bulletin, 68, sept.-oct., 1977, 1-38

E. SMITH, African ideas of God, 2e éd., London, 1961
P. SCHOONENBERG, Ein Gott der Menschen, Zürich - Einsiedeln - Köln, 1969
D. SOLLE, Politische Theologie, Stuttgart - Berlin, 1971
I. De SOUZA, "Et si l'Afrique à son tour évangélisait l'Europe", in: Savanes et Forêts, déc. 1971, 51-68
A. SHORTER, African Christian Theology - Adaptation or Incarnation?, London - New York, 1975
B. STUDER, Encore la théologie africaine, in: R.C.A., t.XVI, n°2, mars 1961, 105-129
R. SUDRE, Traité de parapsychologie, Payot, Paris, 1956
E.M. TCHIDIMBO, L'homme noir dans l'Eglise, Présence Africaine, Paris, 1963
P. TEMPELS, La Philosophie bantoue, Présence Africaine, Paris, 1959
L. TELTSCH, Das römische Städtewesen in Nord-Afrika, Berlin, 1962
T. THELWS, Textes luba, in: Bull. CEPSI, Elisabethville, déc. 1955
Croyance et culte chez les Baluba, in: Présence Africaine, 18-19, févr.-mai 1958, 23-32
Naître et mourir dans le rituel luba, in: Zaïre, XV, 1, 1961, 3-43
De luba-mens, Tervuren, 1962
G. THILS, Syncrétisme ou Catholicité, (Coll. Eglise Vivante), Casterman, Paris, 1967
Syncrétisme et Catholicité, in: R.C.A., t.XVI, n°2, 1969, 191-202
L.-V. THOMAS, Philosophie de la religion négro-africaine, in: Afrique-Documents, n°79, Dakar, 1965, 51-73
Ethnologie générale, Paris, 1968
Mort symbolique et naissance initiatique chez les Diola-Niomun, in: C.R.A., vol.4, n°7, janv. 1970, 41-73
Généralités sur l'ethnologie négro-africaine, in: Ethnologie régionale, vol.I: Afrique-Océanie, (sous la direction de J. Poirier), Gallimard, Paris, 1972, 246-357
Vie et mort en Afrique: Introduction à l'ethnothanatologie, in: Revue de Psychologie des Peuples, n°27, 1972, 103-123
Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle, in: La notion de Personne en Afrique Noire, 1973, 387-420

L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, Les religions d'Afrique Noire: Textes et traditions sacrés, Fayard - Denoël, Paris, 1969
La terre africaine et ses religions, éd. Larousse, Paris, 1975

P. TEILHARD de CHARDIN, Science et Christ: Oeuvres, vol. IX, Seuil, Paris, 1965

P. TILLICH, Théologie de la culture, éd. Planète, Paris, 1968

M. TOWA, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, (Coll. Point de vue, 8), éd. Clé, Yaoundé, 1971

R. TROISFONTAINES e.a., La mort, éd. P. Lethielleux, Paris, 1948

Th. TSHIBANGU, Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique, Louvain-Paris, 1965
Evangélisation et personnalité africaine, in: D.I.A., oct. 1974, 947-949
Le propos d'une théologie africaine, P.U.Z., Kinshasa, 1974
Les tâches de la Théologie africaine: Questions aux théologiens africains, in: Bull. de Théol. Afric., vol. I, n°1, janv.-juin 1979, 23-37

Th. TSHIBANGU et A. VANNESTE, Débat sur la Théologie africaine, in: R.C.A., t.XV, n°4, juil. 1960, 333-352

A. VANNESTE, Dans quel sens faut-il parler d'une théologie africaine?, in: R.C.A., t.XVII, n°5, sept. 1968, 509-523
Théologie universelle et théologie africaine, in: R.C.A., t.XXIV, n°3-4, 1969, 324-336
Où en est le problème de la Théologie africaine?, in: Cultures et Développement, vol. VI, n°1, 1974, 149-167
Laudation académique à l'adresse du Cardinal Malula, in: Collation du grade de Docteur Honoris Causa à son Eminence le Cardinal Malula, Archévêque de Kinshasa, F.T.C., Kinshasa, 1979, 9-14

J. VANSINA, Les croyances religieuses des Kuba, in: Zaïre, XII, 7, 1958, 725-758
De la tradition orale: Essai de méthode historique, Tervuren, Bruxelles, 1961

J. Van WING, Etudes bakongo, t.II: Religion et magie, éd. van Wampenhout, Bruxelles, 1938

A. VARAGNAC, Civilisations traditionnelles et genres de vie, A. Michel, 1948

G. VARET, Racisme et Philosophie, Denoël, Paris, 1973

D. VASSE, Race et racisme. Essai d'analyse, in: Etudes, juin-juil. 1965, 5-16

H. VERBIST, Les grandes controverses de l'Eglise contemporaine de 1789 à nos jours, (Coll. Marabout Université), Lausanne, 1971

E. VERDIEU et P. ONDIA, Sacerdoce et Négritude, in: Des Prêtres noirs s'interrogent..., 1956, 83-112

J.-P. VERNANT, Mythe et pensée chez les Grecs, Maspero, Paris, 1963

G. WAGNER, The Bantu of North Kavirondo, t.I, London, 1949

H.J. WEBER, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie, Freiburg i. Br., 1973

D. WESTERMANN, The African Today and Tomorrow, O.U.P., London, 1949

W. WIELAND, Kontinuum und Engelzeit bei Thomas von Aquin, in: Einheit und Vielheit, Festschrift für C.F. von Weizsäcker, Göttingen, 1973, 77-90

J. WILBOIS, L'action sociale en pays de mission. Les institutions de la société païenne. Leur pression sur les nouveaux convertis. Nécessité de christianiser le milieu social, Payot, Paris, 1938

J.J. WILLIAMS, African's God in East Africa, t.VII, Massachusetts, 1937

E. WILLIAMS, Capitalisme et esclavage, Présence Africaine, Paris, 1968

M. WILSON, Religion and the transformation of Society, Cambridge, 1971

C.M. de WITTE, Les Bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle, in: R.H.E., t.LIII, 1958, 5-48; 443-471

L.H. De WOLF, A theology of the Living Church, Harper, New York, 1960

H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München, 1977

D. ZAHAN, Religion, Spiritualité et Pensée africaines, Payot, Paris, 1970

C. ZICKER, Psychologie de la superstition, Payot, Paris, 1952

-.-.-.-.-.-.-

Curriculum vitae

Nom: Onema Ndjate

Prénom: Tharcise

Lieu et date de naissance: Tshumbe, 11.04.1947

Etudes primaires: 1954 - 1961 (Tshumbe)

Etudes secondaires: 1961 - 1968 (Petit Séminaire Ototo)

Etudes de Philosophie: 1968 - 1970 (Grand Séminaire de Kabwe)
1970 - 1971 (Grand Séminaire de Mbujimayi)

Etudes de Théologie: 1971 - 1974 (Theologicum de Malole)

Baccalauréat en Théologie: 1974 - 1975 (Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa)

Ordonné prêtre le 24.08.1975

Fonctions exercées: Vicaire à Lodja et Préfet de l'Institut Esemula: 1975 - 1978

Etudes de doctorat en Théologie: 1979 - 1986 (Eberhard - Karls - Universität Tübingen, Katholisch - Theologische - Fakultät)